

V.2.2 El centro económico: el oikós.

De este segundo punto diremos que éste, tiene en su base al grupo familiar extendido, pero que también incluye todas aquellas personas, sean libres o esclavas, que dependen directamente del cabeza del oikos. No obstante, la noción de oikos cubre mucho más que un grupo humano, incluye, pues, las posesiones de todas las cosas que en la práctica son inseparables del grupo humano mientras aseguran su existencia material. Por eso, el oikos es tanto una unidad económica de producción y consumo como humana, encabezada, en el mundo homérico, por un gran jefe o señor, (18).

Este oikos además, proporcionaba las normas y los valores éticos, los deberes, las obligaciones y las responsabilidades, así como definía en su totalidad la vida del sujeto homérico.

No obstante, al igual que estaba ocurriendo en otras parcelas de este mundo, a través del estudio del oikos homérico se aprecian de nuevo los cambios que se sucedieron; como es el caso de las contradicciones que supone para esta unidad, en sus vertientes económica y humana, la aparición del metastenes o extranjero, o de los thetes, en los que no queda claro el estatus o el lazo que los une a la gens, y que van a dar paso -dadas sus profesiones y su rápido enriquecimiento- al

proceso de formación de la polis (Humphrey lo vé como un movimiento general que puede ser visto desde el dominio del oikos como el armazón de la organización social y la interacción, dentro de los espacios abiertos de la vida de la ciudad, en los que los roles estaban definidos por el contexto: mercado, asamblea, templo, etc... más que por la especialización; y por ejemplo, la diferenciación de los roles intelectuales en Grecia, la considera parte de este proceso), (19).

Veamos ahora el tercer punto:

V.2.3 La problemática propiedad privada/propiedad comunal: el gheras, el temenos y los kleroi.

Si seguimos a M. Finley (20) tres son los grandes errores que se cometen cuando se estudia la propiedad en **Homero**: primero, las alternativas no son mutuamente exclusivas: un sistema de campos abiertos puede coexistir con el contrario, y con explotaciones individuales. Segundo, el trabajo "comunitario" de la tierra nunca implica, como un eslabón necesario, una posesión comunitaria de la tierra; y tercero, no hay procesos evolutivos fijos por donde el sistema de campos abiertos sea siempre el más primitivo, y los cerrados e individuales más tardíos. Pero vayamos por partes; dentro de un genos hay objetos que pertenecen a los individuos, pero la tierra no es de nadie en particular sino que es un bien común,

además esta tierra es inintercambiable porque constituye un bien sagrado, sin embargo, hay dos formas de conseguir más tierras: bien por invasión, bien por la conquista de otros genos. Ciertos autores han pensado que la comunidad rural homérica conocería un sistema de campos abiertos, explotados individualmente, aunque colectivamente poseídos; e incluso piensan que en época homérica, las redistribuciones periódicas de tierras empiezan a ser una práctica inhabitual, con lo que el peso comunal en la cuestión del territorio se está rompiendo, lo que es una prueba más de todo el proceso de cambios que caracteriza esta época, pero en pasos silenciosos y pequeños, no pensemos como hace Finley en otro de sus trabajos, que en los poemas homéricos, el régimen de propiedad en particular estaba ya firmemente establecido, y era un régimen de propiedad privada; por ello señala que existía el derecho libre sin trabas, de disponer de toda la riqueza mueble; que la circulación continua de riqueza, sobretodo por regalo, era uno de los tópicos más importantes de la sociedad; y que por tanto, la transmisión del patrimonio de un hombre por herencia, bienes muebles e inmuebles juntos, se consideraba garantizada como un procedimiento normal después de la muerte (21). Nosotros consideramos que es más adecuado decir como hace E. Will (22), " que la propiedad comunitaria y las redistribuciones periódicas del suelo muy probablemente existieron

en Grecia Primitiva pero que la propiedad privada del suelo estaba sólidamente establecida en las costumbres."

Una vez hecha estas consideraciones damos paso al estudio en sí de la división de tierras. En **Homero** tenemos la palabra kleros para designar una unidad tipo de propiedad, por lo que un akleros (sin lote) es aquel cuyo bien no alcanza el valor de un kleros y una familia rica es la que poseía numerosos lotes, o sea polykleros. En su origen sería inalienable e indivisible, transmitiéndose por ello, de primogénito en primogénito.

Ahora bien, recordemos qué sucedía en Micenas para intentar comprenderlo mejor. En época micénica tenía lugar una distribución de tierras con vistas a la inspección del trabajo en las mismas. Esas tierras podrían pertenecer al "común" o tratarse de nuevas ocupaciones para el laboreo; en el primer caso, no reciben ningún nombre especial; en el segundo, se llama kotona, y sus encargados reciben la denominación de kotonooko. Por otra parte, el terreno cultivado, en general se llama aroura.

En **Homero** encontramos la Kotona Kitimena como expresión para "asentamientos verdaderos", referido a la ocupación de tierras fuera del "ager publicus", seguida de su roturación y de su encuadramiento oficial. Para encargarse del trabajo y controlar la producción que - en ellas se realice, el Estado designa a un alto funcionario o bien un sacerdote, ya que, como hemos visto, está muy

relacionado con la religión lo que se refiere a las tierras, y son sacerdotes los que trazan las delimitaciones en cada demarcación. Por lo que se refiere a la Kotona Keke-mena se referiría directamente a las tierras de pastos que han pertenecido siempre a la comunidad. No serían pues, auténticas adquisiciones como las anteriores, sino que se trataría de tierras recientemente roturadas (23).

También tenemos en Homero onos y onarate. El primer vocablo se refiere a las distribuciones de tierra en pequeñas parcelas, para su laboreo, dentro de las demarcaciones correspondientes a la inspección de un alto funcionario, o bien dentro de la jurisdicción del pueblo; y onarate son los que alquilan estas parcelas de cultivo.

Existe otra palabra en los poemas para referirse a las tierras, pero ésta es distinta y entraña una complejidad especial; estamos hablando de temenos -que es el único de todos los términos del vocabulario micénico relativo a bienes raíces que se ha mantenido-. Este designa en la epopeya, según J.P. Vernant (24), una tierra, de labranza o vitícola, ofrecida con los campesinos que la ocupan, al rey, a los dioses o a algún personaje importante, en recompensa de sus servicios excepcionales o de sus hazañas bélicas.

Puede ser visto como "propiedad privada" -para aquellos que crean en la existencia de tal tipo en la sociedad homérica- y dissociada de cualquier relación

con "la corte", por lo que su significado sería exclusivamente "tierra real", es decir, una finca privada que se diferenciaría de todas las demás por el sólo hecho de pertenecer a un rey (25).

Y como símbolo de poder, tal y como se dió en época micénica respecto al wanax o el lawagetas; sin olvidar como muy bien hace Attilio de Lorenzi, que no estamos en una época en la que la administración de los bienes del Estado está netamente separada de la de los bienes del jefe (26).

Intimamente relacionado con este temenos, - existe otro término en la obra homérica, éste es el gheras y lo podemos definir como "un honor o prestigio, fundado sobre una específica cualidad y competencia de los ancianos y a la vez como un cargo honorífico, un oficio de honor adecuado a tal cualidad, pero siempre de acuerdo a una partición por distribución del poder decisorio" (27). Nace por tanto, como consumo privilegiado, en el interior del oikos descentrado, o sea, en la fase en la cual el poder patriarcal se transforma en poder patrimonial.

Junto a este tipo de reparto jerárquico, en la sociedad homérica coexisten dos más, la xyneia o propiedad colectiva, y la moira o reparto colectivo. Oponiéndose moira a gheras, porque el primero indica una participación colectiva, sin diferenciaciones o discriminaciones, mientras el segundo introduce la presencia de diferenciación

nes en la distribución, en relación a las articulaciones del honor. O sea que en el primero la norma de la participación colectiva viene garantizada por el estado casual, sin relación con la estructura jerárquica del grupo o con la capacidad productiva de los individuos, (sin embargo, en **Homero** no parece haber oposición entre el gheras dado a la colectividad y aquel asignado al jefe o al basileus), (28).

Gonzalez Escudero y Rabanal Alonso creen que se inició así un sistema de privilegios que culminará en las donaciones espontáneas del pueblo (29).

Damos paso a continuación al último punto dentro de este amplio apartado, nos referimos al ejército; en él pretendemos tocar tres temas fundamentales: la guerra en sí, la problemática de las fratrias en **Homero**, y la relación de los hetairos; empecemos por éste último. Tras muchas discusiones hoy se acepta que fundamentalmente hay que entender la relación de hetairos como algo recíproco entre dos soldados -excepto en el caso de algunos autores- que en el mundo de **Homero** se sobreentiende que son dos héroes, siendo uno el hetairos del otro, y sus therapontes idénticos a sus hetairoi. Ahora bien, la relación de therapontes es personal (puede darse con una divinidad) y en los poemas se distinguen dos categorías: aquellos que aparecen también como conductores de carros y aquellos cuya única función es precisamente ésta.

De toda formas el therapon tiene un "socio", y éste es therapon y hetairos de su "socio", luego existe una reciprocidad, que no es sólo propia de los Mirmidones, sino que es aplicable en este caso también (30), además que se aprecia una nueva consideración como es que el héroe al que se le asocia un hetairos es a su vez hetairos en esa relación, (Stagakis, de 15 héroes analizados, los 15 son hetairos y los héroes son hetairoi de cada uno de esos 15).

La relación que se establece pues, además de recíproca, es que compañeros en la mesa -incluso podemos pensar en algo más- son los más próximos camaradas de combate, defendiéndose y vengándose. También se ha interpretado tal relación en función de dos planos: uno referente a la simbología oculta que trasluciría tal relación, en la que alguno de ellos desempeñaría el papel de una divinidad concreta propiciatoria, o la figura en sí consanguínea del humano; y otro referente a un tipo de vasallaje de connotaciones feudales, donde se vería una actuación proteccionista a cambio de unas prestaciones de por vida; algo así como los derechos y deberes del señor protector y el vasallo, bajo cuya protección, le protege y se protege.

Como estructura superior debemos estudiar la fratria, cuya existencia vinculada al campo militar, no termina de quedar clara, ya que por un lado se piensa

que es un fenómeno posterior y que está ausente en los poemas (31); por otro, se la ve como una estructura de la comunidad cívica pero no esencialmente militar, lo cual permitiría comprender mejor la presencia en su propio seno del resto de elementos junto a los homo gálaktes y a los gennetai de simples demon andrés junto a demon aristoi, (32).

Nosotros pensamos que el carácter militar no estaría aún definido en la fratria, sobre todo en relación con lo que acabamos de tratar sobre el tipo de relación existente entre hetairios y therapontes, ya que el lazo convivial es aún muy fuerte y prima más en todas sus manifestaciones, por ello se recurrirá a estrechos lazos posibles dentro del genos, y prueba de esto es que **Homero** no designa a los humanos en guerra preter sino adelfios, entre otras muchas que podíamos encontrar.

Cerramos este apartado refiriéndonos a la guerra en sí, al acto bélico, éste se divide en una serie de fases:

- la fase preliminar que consta de los movimientos de aproximación de los contendientes en orden cerrado, hasta que ambos se ponen al alcance de sus armas arrojadas,
- la primera fase: la lucha cuerpo a cuerpo, que consiste en el choque de los prómachoi, a veces uno de los bandos consigue en él romper el frente contrario y abrir brecha en la falange enemiga, objetivo primordial del encuentro,

- una vez roto el frente enemigo, se produce la desbandada hasta que se reestablezca la formación de la falange, volviéndose a la primera fase -la de las armas arrojadas- a la que seguirá el combate cuerpo a cuerpo,
- la noche cerraba la contienda.

El carro es utilizado sólo como puro vehículo de transporte, y el guerrero que iba en él, a la hora de entrar en liza, se apeaba del vehículo y elegía un adversario, al cual, una vez puesto fuera de combate, seguiría otro, y otro, así sucesivamente; por lo que la lucha se resolvía en una secuencia de duelos, y una vez terminados éstos, el héroe regresaba a su carro, símbolo de su posición social y de su rango (33). También podemos ver como reminiscencia micénica u oriental, alusiones a la lucha de guerreros disparando arcos y enfrentándose con otros carros enemigos.

Por último sólo nos queda destacar que en esta época se ha discutido mucho la presencia real o no, de la táctica hoplítica, nosotros no deseamos abrir de nuevo el debate, sino que sencillamente apuntamos la diversidad de opiniones que aún hoy se mantienen en cuanto a su existencia o no. Pensamos que la solución podría estar a caballo de ambas, o sea, que a fines del siglo VIII a.C. se pudo ir introduciendo esta nueva táctica -presupuesta en el armamento de Néstor- y que "es una modificación de la táctica micénica, la cual daba más

independencia y movilidad al guerrero, que se protegía a sí mismo con el escudo pequeño llevado en la mano y arrojaba desde lejos su lanza " (34).

V.3 GRUPOS SOCIALES.-

La sociedad griega en el comienzo de su periodo histórico estuvo formada por unidades, en muchos casos independientes entre sí, encabezadas por una familia aristocrática de mayor o menor eminencia. Dentro de este marco, el criterio esencial para determinar el status de un hombre en el mundo homérico no fue la posesión o la falta de libertad personal, sino su posición en relación al oikos. El status de un hombre no se definiría pues es abstracto sino por referencia a su pertenencia o no, a un grupo, y en el mundo homérico, la unidad base fue el oikos aristocrático, (en el que el parentesco no era sino uno de los distintos principios organizadores, y no el más poderoso), (35).

De esta situación aparece, en la discusión histórica, otro de los grandes objetos de debate: la existencia o no de un grupo aristocrático en la Grecia Homérica. De nuevo pues, volvemos a encontrarnos con las dos facciones a favor y en contra, si bien la mayoría decide optar por afirmar la consolidación de un cuerpo social aristocrático (que conste que la polémica en sí no se

detiene ni en la conveniencia del uso del término en concreto, ni en lo contrario). Quizá sería más correcto hablar de un estadio intermedio, esto es, de una constatación a través de los poemas, de una transición hacia una auténtica "aristocracia", y por ello tenga razón Donlan al decir, que el mundo homérico no encontró todos los caminos hacia la elaboración de un ethos "aristocrático" - (36). No obstante, hablar como lo hace E. Mireaux (37) de una "clase de aristócratas" que conservó el prestigio de una nobleza de nacimiento, convirtiéndose en una "aristocracia de la riqueza", autora de una gran industria, y por lo tanto de una verdadera revolución política, económica y social; nos parece excesivo y erróneo.

Así pues, en **Homero** existen dos grupos claramente diferenciados: el privilegiado y el pueblo. El primero recibe los nombres de aristoi, agathoi, aristeus, y esthlos; y el segundo, laos, demos, plethys, polloi, kakos y chreées. Los primeros son preeminentemente guerreros y gastan gran parte de su tiempo en ejercicios físicos y cultivando su espíritu luchador. Tomaban parte en las batallas y frecuentemente cazaban. Estos derivan su supremacía económica de la predominante posición que ocupan como guerreros y personas clave en los asuntos de Estado, así como de la gloria -real o mítica de sus ancestros- Los segundos son hombres libres, propietarios de tierras o ganados, y que desempeñan un papel en la vida política

puesto que constituyen la Asamblea. Su papel en ésta es limitado, pero no despreciable, si bien no pueden levantarse a hacer propuestas. Lo que los diferenciaría de los thetes, demiozgoi y esclavos sería, su sistema de propiedad. Pero veamos detenidamente cada uno de estos grupos:

Los thetes: forman la población rural, los trabajadores agrícolas que prestan su trabajo para otros, y viven en una condición precaria como los mendigos, ocupando el grado más bajo de la escala social. Son trabajadores a jornal (por lo que se han llamado "asalariados"). No estaban bajo la protección de ninguna familia poderosa ni tienen bienes propios, ni están seguros de recibir una "paga" ni justicia. A menudo son retratados como extranjeros, aunque entre ellos había a menudo nativos que habían sido reducidos a la penuria. No son esclavos, pero sí las más bajas criaturas de la tierra, ya que lo terrible era, su falta de adhesión a alguien, su carencia de vínculo; de esta forma, determinan el elemento intermedio e indeterminado entre los miembros de la polis (laos, demos) y los esclavos.

El hecho que entren a formar parte de la categoría de los mendigos, indica ya que los ordenamientos elementales han sido superados. que la posesión de la tierra, ocupada por la naciente aristocracia, comienza a separarse de los sumos poderes y de los cuadros gentilicios, por lo que grandes grupos de personas ahora deben

someterse en condiciones de servidumbre o emigrar a otra tierra. Con este gradual acentuarse de la propiedad privada de la tierra en manos de las familias "aristocráticas" señala el inicio del proceso de la formación de la polis y de sus ordenamientos políticos, así como del proceso colonizador, (38).

Los Esclavos: lo primero que debemos conocer es que el mundo homérico ni conoce una división del trabajo comparable a la del mundo micénico, ni el empleo en una escala tan vasta de la mano de obra servil (39); así como, que analizando los términos que designan a este grupo (cikeus, drester, amphipolos,...) se revela incertidumbre del vocabulario para traducir una condición que no está jurídicamente definida, y que se diferencia claramente de lo que posteriormente será (40). En **Homero** nunca encontraremos referencias de tratamiento vil u opresión, sino que entran dentro de las relaciones familiares. Tampoco hubo distinción entre hombre libre y esclavo en el tipo de trabajo que ellos realizaron.

Dentro del oikos el status del esclavo podía variar, así entre los esclavos que pertenecen al oikos de Odiseo, tanto hombre como mujeres, podemos distinguir dos grupos: además de los esclavos ordinarios que sólo obedecían las instrucciones dadas, había un grupo de esclavos privilegiados que disfrutaron de la confianza y

la estima de sus jefes y tomaban parte en el manejo del oikos. Las funciones que realizaban se dividían según sexos; las esclavas se ocuparon del baño, la limpieza del palacio, preparar la comida, hilar, tejer, coser, bordar, y atender a las mujeres de estirpe más elevada; una de ellas tendría las llaves de la despensa y era responsable de su contenido. Los esclavos atendieron las granjas, vigilaron los rebaños, pisaron las uvas y prepararon el vino.

En cuanto a su origen, cualquier hombre libre podía llegar a ser un esclavo si era capturado por una armada contraria, o por piratas, y si sus parientes no pagaban el rescate. De todas formas la fuente no debió ser principalmente la guerra, pues los hombres prisioneros, así como los niños, eran asesinados, con el fin -según Ducky- de anular el deseo de venganza tanto de sus padres como de su patria (41). Los hijos de esclavos eran esclavos, aunque los hijos de un hombre libre y una esclava eran persona libres. Pero en estos momentos, aún no son una fuerza necesaria en la economía, siendo por ello que sólo pocas familias, que por ser poderosas tenían más trabajo que el necesario por hacer, deonde encontramos esclavos. El número de ellos estuvo en proporción con la cantidad de trabajo que podía ser hecho por los miembros de la familia y los thetes empleados con ayuda.

También hubo un grupo de personas, (los pe-

nestai en Tesalia, los gymnetes en Argos, los helictes de Laconia, o los doloi en Creta) que estaban considerados propiedad de la comunidad, estando sus obligaciones definidas por provisiones generales, y no por los ocupantes o propietarios de los lotes, y estaban protegidos por las "leyes" que no eran aplicables a los esclavos. No podían ser vendidos a otras áreas, y en algunas comunidades no podían ser transferidos a otro lote del que habían sido asignados.

Los Demiurgos: no son thetes sino especialistas que cumplen hereditariamente una verdadera función social que les confiere una calidad particular y un estatuto consuetudinario propio. Mejor que traducirlo por "artesano" deberíamos leer "trabajador público" ya que ejercen profesiones a disposición de la comunidad; serían demiurgos los aedos, carpinteros, herreros, alfareros, flautistas, acróbatas, cocineros, etc... Todos ellos recibían una iniciación especial, cumpliendo ciertos rasgos rituales que confieren especial eficacia a sus actividades profesionales o a los productos, incorporando así a sus manifestaciones o a los objetos que fabrican una virtud particular de origen místico y casi religioso. No obstante, este ritualismo primitivo en el trabajo del artesano está considerablemente presente en la sociedad homérica, aunque existan supervivencias bastante claras de lo contrario.

Son como iniciados, y sus herramientas son

a menudo los atributos de la divinidad protectora, es por ello que la herramienta del demiurgo posee en sí su virtud, colabora activamente en el trabajo.

Se cree que al ser "servidores públicos" (42), estaban obligados a ciertas prestaciones gratuitas para la comunidad, trabajando a domicilio.

Pero en **Homero**, demiurgos había tomado ya otros dos significados: artesano y magistrado, y ello se explica por varias razones: por pura coincidencia, porque el nombre se adoptó de un grupo al otro, o por una amplia generalización del término que llevaría a revisar los lazos sociales.

Como características finales de este grupo sólo nos resta decir, que podían ser invitados desde otros lugares (lejos del límite del demos), que lo único que comparten con los thetes es el no ser propietarios de tierras, y que por lo tanto, en sus orígenes debieron ser inferiores a los laoi (soldados) que componían el cuerpo base de la comunidad, tanto en la propiedad de la tierra como en la posesión de animales domésticos.

Los Extranjeros: contribuyen al proceso de separación y privatización dentro del oikos, son los únicos especialistas genuinos en el "comercio", y en una polis son atímetoi, porque no gozan de los derechos al no estar incluidos en una familia. Sin embargo, el huésped extranjero (xeinos) podía solicitar protección bajo la

costumbre de hospitalidad, poniéndose en contacto con un santuario o como suplicante, necesitando así la figura de un introductor; dando lugar a una situación de hecho no de derecho, que depende de la influencia política y de la riqueza de su protector (43).

Todo extranjero estaba protegido por la themis, y la xenia que es la institución, designando por un lado la simple hospitalidad y por otro la alianza, y estaban excluidos de ciertos cultos cívicos (44).

Pero si algo caracteriza la figura del extranjero es su conexión con el mar, y por lo tanto con el sistema de intercambios; menciono esta palabra y no "comercio" porque creemos que es la más adecuada al momento histórico al que nos referimos y porque estos tanteos no se pueden catalogar de comerciales, -no olvidemos que estamos ante una sociedad pre-monetaria y con sus sistemas de trueque-. Vienen tildados fundamentalmente con aspectos negativos dado que tal función no se consideraba dentro del código del honor y la ética de los nobles, ya que éstos intercambiaban bienes ceremoniosamente o los tomaban por saqueo, (llegándose al extremo de utilizar la palabra "mercader" como insulto, puesto que lo grave no estaba en el acto del trato comercial, sino en la situación social del "comerciante" y en su modo de hacer la transacción). De todos modos aunque **Homero** no mencione los mercantes griegos, hay indicios de su existencia: el poeta está fami

liarizado con el mundo de la navegación, hay representaciones en la cerámica, así como el hecho que los griegos no sólo desplazaron a los Fenicios del Egeo, sino que también penetraron en éste hacia el 800 a.C., lo que presupone algún tipo de conocimiento en navegación y "comercio". Pero, aún así, la importancia de los intercambios dentro de la economía del siglo IX era muy limitada -y como piensa Snodgrass, reducida a un ámbito de actividades individuales- (45).

Y por último, los Heraldos: eran los mensajeros de Zeus y de los hombres (aggelos), con un cierto rango de honorabilidad, pues fue ocupado por hombres importantes, y por el propio valor que conlleva la palabra en esta sociedad. Asistían los sacrificios y las libaciones como parcelas de los **ritos** religiosos a los que estaban ligados; por lo que se piensa que originariamente sus funciones no estaban diferenciadas, y que el cargo se entrelaza con rasgos hereditarios exclusivos en sus orígenes, de las familias nobles, (lo cual es perfectamente lógico dada su conexión con el mundo de los demiorgoi).

CONCLUSIONES

El estudio que acabamos de finalizar lo comenzamos en su momento, asentando las bases de la sociedad homérica que se caracterizaba por un elevado nivel de relaciones sociales comunales junto a una no muy nítida introducción del individuo dentro del marco del genos, (genos que por otro lado está rompiendo la unida base económica y social de este periodo: el oikos).

Después abríamos dos grandes epígrafes, uno titulado "instituciones" en el que analizamos la monarquía y su característica especial dadas sus relaciones con el campo bélico, así como con el resto de los miembros de poder que le rodeaban, lo que le hacía ser un "primus inter pares" definido por su propia riqueza, linaje o sabiduría. En sus manos estaba la administración de justicia, de los ritos y sacrificios, y las campañas militares fundamentalmente.

Junto a él existían los dos grandes órganos de poder, formados por los individuos libres de la comunidad, y a los que el rey debía escuchar y obedecer: el Consejo o Gerusia, y la Asamblea. (Esta última con pocos poderes), en cambio el Consejo estaba íntimamente ligado al rey aunque fuese un órgano meramente consultivo, y estaba encargado del derecho consuetudinario, del gheras y los repartos.

Pero todo esto nos hacía pensar si existía la posibilidad de encontrar el marco adecuado en **Homero**, osea la polis como tal. Y vimos que no, que la polis clásica por supuesto, aquí no aparece, que ni siquiera tenemos constancia de grandes centros urbanos, que asty-polis reflejan el estado en sí de la cuestión, por lo que considerábamos que dadas las contradicciones dentro del oikos, del incipiente "desarrollo" del individuo, y de las distintas manifestaciones semejantes que se localizan en los poemas, podíamos concluir que se ve reflejado el origen del proceso de formación de la polis.

Después veíamos la unidad que da sentido por su pertenencia o no a ella, al individuo homérico: el oikos, y para ello dimos una visión muy general a la economía de este periodo -que como todas, es agrícola y ganadera-; así como, esbozamos la incipiente crisis de esta unidad por las contradicciones que andan sacudiendo la época, y que la prueba misma la tenemos en los propios miembros de este oikos.

Continuando con el sistema económico señalamos la problemática existencia, referida a la presencia o no en los poemas de propiedad privada y comunal, para ello analizamos los kleros, el temenos (propiedad asignada al rey), el gheras, así como las Kotona Kitimena y Kotona kekemena (tipos de propiedad de la tierra). Finalmente vimos que ambos tipos de explotación eran perfectamente

compatibles en un mundo en transición como el homérico.

Después pasamos al campo bélico para ver tres apartados en concreto: la técnica bélica y las consideraciones sobre el conocimiento de la táctica hoplítica, la problemática de las fratrias en **Homero**, y por último la relación hetairos-therapontes, que en conjunto nos continúa subrayando la idea desde el principio mencionada de época de transición.

Respecto al segundo gran epígrafe (el primero que habíamos visto era el dedicado a las instituciones), el de los grupos sociales, comenzábamos con una nueva polémica: la "aristocratización" de esta sociedad, en la que, para variar, las opiniones se dividían, sin detenerse, en cambio, en la conveniencia o no de la palabra. Contrastando además los dos grupos definidos: el privilegiado (o de transición "aristocrática") y el pueblo, pero dejando aparte los aspectos detallados del segundo, que fueron analizados posterior y detenidamente. Con lo que hablamos sobre los thetes, como el grupo más bajo de la escala social y su relación con los esclavos, por su carencia de propiedades; de los esclavos, con su propio carácter ambivalente, sus funciones y origen; de los semilibres; de los demiurgos y sus status consuetudinario, o del ritual que los envuelve, de los extranjeros y su vinculación a los intercambios, escasos, en esta época, así como a sus ritos de hospedaje; para terminar con la figura del

heraldo, retomando aquella idea de la sacralización de la palabra, y en consonancia con el valor del demiurgo que se le confiere.

Con lo cual, si nos fijamos detenidamente en los tres puntos que hemos señalado, y en los que hemos dividido este capítulo, observaremos que la idea global que persiste en cada uno de los campos objeto de análisis, es precisamente aquella que define a esta sociedad tan compleja: la propia idea de sociedad en transición, de un mundo oscuro y comunal que paulatinamente va introduciéndose en una dinámica que la agota, la frena, la embota, a la vez que le procura nuevas salidas, la mayoría de ellas contradictorias, pero que la llevan a desembocar en las sociedades arcaicas posteriores.

NOTAS.-

- (1) WEBSTER, S. From Mycenae., pp. 11, según él, wanax y basileus fueron en algún sentido divinos, y esta divinidad sobrevive en la terminología homérica; SAKELLARIOU, M. National and Political., pp. 44-45, no señala los epítetos conocidos: "dador de vida, de alimentos, de la correcta marcha de los ciclos universales, etc."
- (2) La Asamblea podía condenar a muerte al rey, (ver SAKELLARIOU, M. Ibidem.)
- (3) VERNANT, J.P. La monarquía micénica, en "la sociedad micénica"., pp. 192- '01.
- (4) SAKELLARIOU, M. National and Political., pp. 44-45.
- (5) GREENHALGH, P. Patriotism in the Homeric world, en "Historia" (Wiesbaden), 21, (1972), pp. 531
- (6) VERNANT, J.P. La monarquía micénica. y ARNHEIM, M. Aristocracy in Greek society, Thames and Hudson, London-1977, pp. 22 y ss.; y DREWS, R. Basileus. The evidence for kingship in Geometric Greece, Yale University Press, Yale-1983.
- (7) BARKER, E. Greek Political Theory, Methuen & Co. Ltd, London-1970, pp. 38
- (8) CODINO, F. Introduzione a Omero, Piccola biblioteca Einaudi, Torino-1965, pp. 89 (" si capisce che in ogni comunità doveva distinguersi una cerchia ristretta di uomini influenti per età o per meriti personali, e che nelle comunità complesse (tribù suddivise in gruppi gentilizi minori, federazioni, ecc.) ogni gruppo doveva essere rappresentato ed esprimersi attraverso il suo capo o portavoce. Ha l'unico istituto sovrano qui è ancora l'assemblea."
- (9) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Introducción a Homero., pp. 341-345
- (10) SAKELLARIOU, M. National and Political., pp. 45

- (11) Il., I, 36'; Il., II, 546-48, 667 y 730; Il., IV, 51-52, Il., VI, 152; Il., IX, 530; Il., XI, 711; Il., XIV, 230, Il., XV, 103; Il., IX, 589; Il., XI, 683 e Il., XIV, 281.
- (12) FINLEY, M.I. El mundo de Odiseo. BOWRA, C.M. Homer y MELE, A. El mundo homérico., pp. 52, expone otra tesis en la que sugiere que el valor originario de polis aparecería próximo al de acrópolis o roca, y asty debió haber sido la ciudad baja, habitada y abierta. No obstante, esta distinción entró en crisis en el mismo ámbito de la tradición épica, uniéndose polis y asty en un único establecimiento.
- (13) GALHOUN, M. The Homeric picture, en "A Companion to Homer"., pp. 432
- (14) PLACIDO, D. La proyección ideológica de la democracia ateniense, en "EA", (Barcelona), 1, (1984), pp. 7; GALITTHIER, Ph. SYMBOLA. Les étrangers et la justice dans les cités grecques, Université de Nancy, Nancy-1972, pp. 19; MOSSE, C. La Grèce archaïque., pp. 30 y LUCE, J.V. The polis in Homer and Hesiod, en "PRIA", (Dublin), LXXVIII, (1978), pp. 1-15
- (15) BARKER, E. Greek Political., pp. 22-31
- (16) LUCE, J.V. The polis.
- (17) SAKELLARIOU, M. National and Political., pp. 46
- (18) AUSTIN, M. & VIDAL-NAQUET, P. The homeric world, en "Economic & social history of Ancient Greece: An introduction", University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1971, pp. 41
- (19) HUMPREYS, S.C. Anthropology and the Greeks, Routledge and Kegan Paul, London-1983, pp. 213
- (20) FINLEY, M.I. The case against a Mycenaean basis, en "Homer's History. Mycenaean or Dark Age?", dirigida por C. Thomas; Rinchart & Winston Inc., New York-1970, pp. 61
- (21) FINLEY, M.I. Homer and Mycenae., pp. 246
- (22) WILL, E. Aux origines du régime foncier grec. Homère,

- Hésiode et l'arrière-plan mycénien, en "REA", (Bordeaux) 59, (1957), pp. 12 (" la propriété communautaire et les redistributions périodiques du sol ont très probablement existé dans la Grèce "primitive", mais dès le haut archaïsme la propriété privée du sol est solidement ancrée dans les mœurs.")
- (23) GONZALEZ ESCUDERO, S. y RABANAL ALONSO, M. El sistema de propiedad., pp. 63 y 67-69
- (24) VERNANT, J.P. La monarchie micénica., pp. 197
- (25) FINLEY, M.I. Homer and Mycenae., pp. 255
- (26) DE LORENZI, A. Il lawagetas in Omero, en "ANCIAM", (Roma) 2, (1968), pp. 893
- (27) BOTTIN, L. Onore e privilegio nella società omerica, en "QS", (Bari), V, 10 (1979), pp. 83
- (28) Ibidem., pp. 75-77
- (29) GONZALEZ ESCUDERO, S. y RABANAL ALONSO, M. El sistema de propiedad., pp. 54
- (30) Básicamente para nuestras consideraciones nos basamos en G. STAGAKIS que ha sido quien ha estudiado este problema en profundidad, ver por ejemplo: Therapontes and Hetairoi, in the Iliad, as symbols of the political structure of the Homeric State, en "Historia", (Wiesbaden), XV, (1966), pp. 408-419; y Studies in the Homeric Society, Historia, einzelschriften, heft 26, Wiesbaden 1975.
- (31) Por ejemplo el caso de SNODGRASS, A. The Dark Age of Greece., y ANDREWS, A. Phratries in Homer, en "Hermes", (Wiesbaden), LXXXIX, 2, (1961), pp. 129-140
- (32) Así piensa LEPORE, E. Ciudades-estado y movimientos coloniales, en "Historia y civilización de los Griegos" pp. 199
- (33) BLANCO, A. La Guerra de Troya., pp. 82
- (34) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Introducción a Homero., pp. 352-353.
- (35) AUSTIN, M. y VIDAL-NAQUET, P. The homeric world., pp. 44;

y FINLEY, M. I. El mundo de Odiseo., pp. 117.

- (36) DOWNLAN, W. The aristocratic ideal in Ancient Greece, Coronado Press, Kansas-1980, pp. 25; otros autores en cambio, piensan que el vocabulario homérico referido a este grupo privilegiado no implica nacimiento o rango social.
- (37) MIREAUX, E. La vida cotidiana.
- (38) CODINO, F. Introduzione a Omero., pp. 128-29
- (39) VERNANT, J. P. La monarquía micénica., pp. 200
- (40) MOSSE, C. La Grèce archaïque., pp. 53
- (41) DUCREY, P. Le traitement des prisonniers de Guerre dans la Grèce antique, E. de Boccard, Paris-1968, pp. 114
- (42) Si bien MURAKAWA, K. Demiurgos, en "Historia" (Wiesbaden), 6, (1957), pp. 412, opina que esta denominación conlleva implicaciones democráticas que son difíciles de adscribir al demos homérico o micénico.
- (43) BASILEZ, M. F. L'Etranger dans la Grèce Antique, Les Belles Lettres, Paris-1984, pp. 45
- (44) GAUTHIER, Ph. Synbola., pp. 19-23
- (45) SNODGRASS, A. The Dark Age of Greece., pp. 297 y no precisamente como piensa QUENNELL, C. La vie des Grecs d'Homère a Péricles, Payot, Paris-1937, pp. 59, donde se atreve a decir que considera la **Iliada** como un poema que nos deja entrever un problema comercial.

VI. EL UNIVERSO HOMERICO: HOMBRES Y DIOSSES.-

El universo homérico se caracteriza por tener unas categorías de pensamiento muy lejanas a las de cualquier lector actual, por ello nos sorprenderá de nuevo el poeta, cuando veamos las distintas parcelas de su mundo, que es la tarea a realizar a continuación.

Homero asocia la velocidad y la fuerza, retuvo excelentes observaciones sobre el fenómeno de la resaca, conociendo muy bien su mecanismo; supo servirse de la fuerza centrífuga desarrollada por la rotación de los cuerpos sólidos para lanzar los proyectiles a grandes distancias, las expresiones verbales con las que el poeta caracteriza la acción de las fuerzas de la naturaleza tan relacionadas con el vocabulario relativo a las acciones humanas, pero con los verbos no ocurre igual (**Homero** no conoce algunas expresiones verbales para la causalidad física general). Distingue cuatro vientos: el Euros del sudeste, el Zephyrus -cargado de humedad- del noroeste, el Boreas del norte y el Netus, del sur; atribuye a su vez, un rol determinado a las nubes en la formación de estos vientos, y como causas naturales de éstos incluye el fuego, el calor y el frío, (hipótesis que reaparecieron de forma explícita y razonada en la filosofía presocrática). Considera la fuerza y el coraje como un fluido de los dioses, y la operación de la transmisión o de la supresión de

esta fuerza y de este coraje va acompañada - precedida de exhortaciones o consejos prodigados por los dioses, (existiendo una identidad fundamental entre las fuerzas que agitan a los hombres y a las fuerzas de la naturaleza). Como dos realidades psíquicas de la misma naturaleza que la percepción visual son para **Homero**, el pensamiento y la decisión.

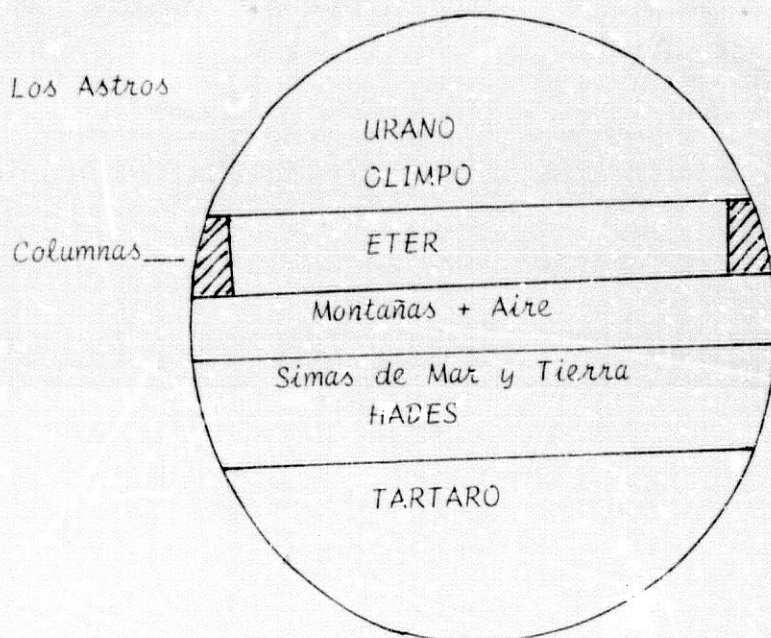
Para nuestro poeta la Metis es un forma particular de inteligencia, asignándole tres calificativos: rápida (Kraipnēteres), lenta (leptē) y diversa o cambiante (poikīles-ciēles), si bien, también es una potencia de astucia y engaño (dólos). Esta metis preside todas las actividades en las que el hombre debe aprender a manejar las fuerzas hostiles, demasiado potentes para ser controladas directamente, pero que pueden ser utilizadas a su disposición (1).

Homero destaca lo universal y lo general en la vida mental, y, al mismo tiempo, tiende a suprimir lo personal y lo idiosincrático. Observamos dos formas de interpretar la vida mental: la utilización de una persona o de un agente personificado exterior para motivar la actividad mental y la presentación de la actividad mental interior como una serie de intercambios. Por lo que el griego homérico no organiza la vida mental dentro de categorías como percepción, sensación, cognición o memoria. Es rico en funciones particulares, en aspectos

concretos del funcionamiento mental (reconocimiento, rememoración, exhortación,...) pero carece de términos para referirse al discurso abstracto de la vida mental, aunque quizá fuese más acertado decir, que el lenguaje homérico tuvo sus propias categorías de abstracción.

Por otra parte, el universo en **Homero** es el teatro de un perpetuo conflicto entre lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo pesado y lo ligero. El agua tiende a apagar el fuego, y el fuego, a evaporar el agua, por lo que se ha pensado que **Homero** conoció el mundo como formado por cuatro elementos (2). Dentro de este universo, el cielo designa todo el contorno del hemisferio superior, mientras que el tártaro, su opuesto; por lo que el mundo es para él una esfera. A la vez sabe que la tierra al este y al oeste, está bañada por el mar, por lo que sabe que nuestro continente es una isla rodeada de agua por todas partes. En su disco terrestre descubrimos tres áreas: el noroeste (mar del norte), el dominio del invierno; al sureste (Egipto), las tierras abrasadas de Nubia, y más abajo los pigmeos; y entre ambas, la zona mediterránea, donde Grecia ocupa el corazón. En sentido vertical este disco tiene tres dimensiones: parte superior, Urano (la bóveda celeste) y parte inferior, el Tártaro (la región de tinieblas y abismos), en medio se halla el dominio de las divinidades celestes o subterráneas, de los hombres y los animales, aunque está dividido

en dos mitades: montañas y aire/profundidades del mar y la tierra, donde se encuentra el Hades. Sería una representación más o menos así:



Los hombres viven en estrecha y constante intimidad con ese mundo divino o casi divino, por lo que bañarse en el agua, o hacer un agujero en la tierra supone entrar en contacto con uno de sus miembros.

El orden de este mundo y su perennidad están aseguradas, no sólo por la ley superior del Destino, sino además por un cambio continuo de prestaciones mutuas, una renovación indefinida de deudas y créditos -por lo que, la vida homérica tan sumisa a la ley inexorable del destino, no excluyó rebeliones de la desmedida o arrebatos de la hybris (3).

Los sueños en Homero vienen representados

por una persona o agente personificado que puede tener múltiples aspectos aunque siempre familiar, no originándose en el interior de la persona, si bien, da la impresión de que **Homero** había concluido la fuente de los sueños -por lo menos eso es lo que cree Simon- (4). El contenido de estos sueños no suele ser ni extraño ni exótico, y el hombre que sueña y lo que ve en sueños, confirman la existencia de un segundo yo con vida propia, tomando el primero el papel de receptor pasivo.

Sobre el cuerpo: el griego homérico no tuvo claro concepto del cuerpo humano, ni supo, por ende, dar la correspondiente expresión del mismo (es lo que ha llevado a Lasso de la Vega a pensar que " aunque suene a paradoja, es una rigurosa verdad decir que el hombre homérico no posee aún un cuerpo ") , (5). **Homero** no emplea pues, el mismo término para designar el cuerpo vivo del sin vida: el primero es dêmas y el segundo desmos; sin embargo, cuando habla de cadáver , lo llama soma, y cuando ha sido ya envuelto por el alma es sêma.

Por último, en **Homero** existe una íntima conexión entre cuerpo y mente, que se ve claramente en la caracterización de los héroes.

En cuanto al alma: el hombre, según la concepción homérica, tiene una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre solamente después de la muerte. (Ésta

última es la psique). Es algo etéreo, intangible, inaprehensible, a diferencia del yo visible. **Homero** no conoce ni admite ninguna acción de la psique sobre el reino de lo visible, ni como tampoco, como es lógico, ninguna clase de culto de esta naturaleza. Con la cremación del cadáver se obligaba a la psique a desterrarse para siempre en el hades, por lo que se corrobora que los griegos de una época remota debieron de profesar una cierta fe en la fuerza y la influencia de las almas sobre los vivos, y todavía en los poemas homéricos se perciben algunos vestigios de esto, (si bien para **Homero** el alma, desde el momento en que se halla confinada en el nades, es como si no existiera), (6). Esta psique que en **Homero** es sagrada sólo la tienen los seres vivos, nunca los animales; y si la consideramos (como Rhode lo hizo en principio) como una especie de doble, es " el aspecto del yo pasivo-sufrido, y no autónomo, una memoria provisional de la persona; es el aspecto reconocible de una hembra, su identidad concreta " (7).

Su sustancialidad o su potencia se descubre en unas cuantas almas orgánicas, potencialidades de tal o cual parte del cuerpo -entendiéndose que ellas no comprenden por completo la entera potencialidad del alma, con exclusión de las restantes partes del cuerpo-. Así pues, la sustancialidad del alma se encuentra en el conjunto del cuerpo, pero se le designa con referencia al lugar

o lugares en que su potencia se muestra. Esto nos hace ver, junto a la falta de un concepto preciso del alma, que está ausente una clara distinción entre lo físico y lo psíquico; que el hombre homérico no es una suma de cuerpo y alma, sino un todo, del que se destacan determinados órganos, (por eso el hombre vivo del mundo homérico no se amedrentará, no se inquietará por los muertos).

Respecto a la disyuntiva órgano-función -aunque quizá fuese mejor hablar de thymós y noos, pues en los poemas no se recogen nociones abstractas como las que hemos mencionado- ,noos lo podemos entender como capacidad, si bien está ligada a la visión y a la inteligencia, por lo que en función del lenguaje amplía su campo de designación e incluye también a la función, esto es, la capacidad de tener ideas claras, a la inteligencia en suma, (8). Lo mismo acontece con thymós, pues el hombre puede sentir algo katà thymón, y aquí thymós designaría el órgano rímico, principio de las emociones; pero thymós además, se emplea, para designar la función, debiendo entonces traducirse por "voluntad" o "carácter"; y en último término, y como ocurría con noos, puede significar un caso particular de una función concreta, (9).

Total, que la dualidad no está fundada en una oposición entre emoción y razón, o entre lo particular y lo universal, sino entre lo exterior y lo interior, entre la expresión de nosotros mismos en el mundo y la impre-

si3n del mundo sobre nosotros. As3 n3os ser3a como una "metapercepci3n pasiva" (10), y thym3s, un poder del organismo de influir sobre el medio ambiente.

Por 3ltimo, el tiempo en **Homero** se puede referir a un espacio largo como a un breve instante, "y no es el espacio exterior en el que el hecho acontece, sino que pertenece 3l mismo al hecho, de suerte que cada acci3n posee su propio tiempo, kair3s", (11). El d3a incluye a la noche y no viceversa; y la luna, no el sol, es quien gu3a el calendario, (12).

VI.1 EL DILEMA HOMERICO: EL DESTINO Y LA MUERTE.-

" El destino es el m3vil que hace que no se desequilibre el Olimpo " (13). Con esta cita de Aubreton damos comienzo al apasionante tema que vela los poemas 3picos, con una fuerza tal que nadie consigue desprenderse de ella, ni siquiera los habitantes de la alta morada, (lo que hace pensar, que el concepto de una fuerza superior impersonal era mal conciliable con los dioses, aunque en **Homero** ser3a m3s correcto hablar de poder oscuro, m3s que fuerza superior, dado que este concepto de destino se presenta como un principio organizador puesto que entre los hombres no existe una jerarqu3a fija y definitiva, as3 como tampoco en el complejo mundo humano-divino no hay una estratificaci3n de las potencias dominantes, sino que cada potencia puede actuar en libertad

respecto a las otras, en un círculo que va del hombre a los dioses, de los dioses al destino impersonal y de éste, nuevamente al hombre (14).

Esta moira, es la que ha fijado de una vez por todas, el ritmo de la vida humana, su evolución inexorable desde la infancia hasta la adolescencia, la edad madura, la vejez y la muerte. A cada uno distribuye su parte de años, de días y de horas, (15).

Entonces, **Homero** percibe tres factores que actúan en el proceso histórico: la libre actividad humana, la intervención arbitraria de los dioses antropomorfos y el destino impersonal e implacable. Este destino, goza de una ambigüedad propia de un estado histórico en evolución, por lo que unas veces aparece como un orden inmutable más que terrible y opresivo, que se impone.

En **Homero**, los espíritus vengadores del crimen o guardianes de un orden moral que es un orden natural conducen, por la aproximación de sus órdenes, a una casi identificación entre Erinias y **Moira**, en la que la noción de destino se reviste de contenido moral retributivo.

En cuanto a que registramos dos potencias en acción dentro de una misma sociedad, como son el destino y la intervención arbitraria de los dioses en la conducta humana, ambas se oponen a la idea de "progreso": la primera como limitación de acción y a veces, como

predeterminación, excluyendo la responsabilidad moral; la segunda como desvío y frustración de la acción. Así el destino en **Homero** aparece como una limitación pero de la misma naturaleza que la muerte, y la dificultad de subordinar a los dioses a un destino superior está precisamente en la mortalidad de la que se revisten, - (aunque el caso de Zeus revista una cuestión aparte, porque sin negar su omnipotencia -que entre otras cosas es indispensable para la epopeya- la subordinación de Zeus al destino en nada disminuye su poder, una vez que en ese destino debe entenderse la propia voluntad de Zeus, que una vez revelada, permanecerá siempre la misma. Así se constata una noción de destino en **Homero** en transición, de una voluntad arbitraria a una razón superior) (16).

Hay autores, como B. Dietrich que ha estudiado la divinización de la moira, y han llegado a unas conclusiones muy interesantes que recogemos aquí (17): aparte del concepto de moira, él conoce una moira que se refiere a la "apariencia" -Dietrich la llama "share"- de una persona, pero que en la **Iliada** y en la **Odisea** asume un significado ético que da evidencia de un estado más desarrollado de pensamiento que está ausente en la concepción de moira: muerte. Estos dos usos representan dos conceptos distintos de destino, y es imposible cualquier relación entre ellos en **Homero**. Así pues, moira

en nuestro poeta nunca fué una diosa de alta moral, sino que tanto moira como erinis, habían perdido su imagen pujante, y habían llegado a ser parte de un gran concepto de destino que cubría los aspectos más importantes de la vida de un hombre "épico".

Por último, y para finalizar, veamos la relación que hay entre el destino y la muerte. Resulta que uno de los rasgos del destino del hombre consiste en su finitud, en ser algo que acaba con la muerte: moira, y particularmente moros, designan con frecuencia en **Homero** la muerte. Este sentido concreto de destino del hombre que acaba con la muerte, es el más específico de la moira homérica, (en la **Iliada**, en la mayoría de los casos se refiere a la muerte, mientras que aisa no significa eso; en la **Odisea** se refiere a la muerte sólo cuando está en conexión con los dioses).

Las Erinis, es muy probable que su función moral, como ministros de la venganza, derive de su misión primitiva de hacer cumplir una moira, que era al principio neutral, o más bien, contenía por implicación tanto un "debe" como un "tiene que", que el pensamiento primitivo no distinguía con claridad. Así lo encontramos en **Homero** haciendo valer las prerrogativas que surgen de relaciones familiares o sociales y que se sienten como parte de la moira de una personas.

La Ker se puede dividir en tres grupos: cuando

es usada en singular, es siempre sinónimo de muerte, y está combinada con fonos o thánatos; cuando está en plural todavía se conecta con la muerte pero en su acepción de enfermedades, lo que ocurre es que en **Homero** las enfermedades se refieren a la muerte (aunque también pueden ser traducidas como "formas de muerte"); y en tercer lugar, las heres como agentes que llevan "sus presas hasta la muerte", (18).

VI.2 LOS HEROES.-

Entendemos por héroe, " el personaje cuya muerte tiene un relieve particular; tiene estrechos lazos con el combate, con la agonística, con la mántica y la yátrica, con la iniciación en la edad adulta o en los misterios; es fundador de la ciudad y su culto tiene un carácter cívico; es el antecesor de los grupos consanguíneos y representante prototípico de ciertas actividades humanas fundamentales y primordiales, todos estos caracteres muestran una naturaleza sobrehumana, mientras que por otra parte aparece también monstruoso, gigante y enano, andrógino, fálico, o sexualmente anormal o deficiente, llevado a la violencia sanguinaria, a la locura, al engaño, al hurto, al sacrilegio y en general a aquella transgresión de los límites y de las medidas que los dioses no permiten a los mortales." (19)

La clave de la concepción homérica del heroísmo

mo está en el orgullo familiar y en las obligaciones sociales, que empujan y obligan al héroe, quien permanece aún vigilante de su muerte inevitable (20). Pero antes de empezar a enumerar las características de estos héroes, nos gustaría señalar los dos tipos que propone J.P. Darmon (21), éstos son: el tipo guerrero violento y sacrílego, que correspondería a una concepción más antigua; y un nuevo tipo de guerrero, más justo y mejor, que viene a sustituir al guerrero terrible de las generaciones precedentes. Todo ello viene dado por una nueva concepción de la guerra, donde la figura de los héroes definen el lugar del guerrero en la sociedad, (con lo cual volvemos a desembocar en las diferencias **Homero-Micenas**, pues ya no se constata la "clase militar especializada" que se dice que existió en la época micénica; así como se patentiza la época de cambios).

Como características generales encontramos:

- el héroe homérico se siente libre de todo poder político y su independencia personal no tiene límites. El temor de los dioses, la fuerza de los más poderosos, el sentimiento del aidós (honor, respeto) pesan sobre el hombre homérico; pero él es libre de obedecer.
- el héroe simboliza el cúlmen de la grandeza humana, y su combate por enfrentarse a la muerte es tan fascinante, que atrae sobre sí la mirada de los dioses inmortales, exaltando así la vida humana a un nivel en el que

alcanza su máximo significado.

- son generalmente grandes, bellos, y fuertes, constituyendo un mundo aparte. Aunque la primera de sus virtudes no es ninguna de las tres, sino el coraje o la bravura.
- representan el aspecto positivo de la función guerrera.
- forman un grupo de hombres de primera categoría que perviven en el país de la memoria, que es el del mythos, relato memorioso, y el del kléos, la fama y la canción (22).
- Detienne (23) los considera, en tanto en cuanto son categorías del pensamiento religioso, como inseparables de la ciudad.
- Debe ser un buen orador y un realizador de hazañas (mython to rheter êmena, prekerâ to ergon) o sea, orador y guerrero, capaz de prestar a su soberano tanto el servicio de la tribuna como el de las armas, (24).
- con el linaje enumerado se establecían las credenciales del guerrero como tal, identificándose como un miembro de una fraternidad cerrada.
- experimentan miedo y huyen, vacilan y se angustian, por lo que oponen un tipo humanísimo de héroe que llora por sus penas o por las del amigo, reconociéndose el llorar en las desgracias como un gesto propio de un hombre noble.

- para aspirar al honor, lo primero que debían hacer era cumplir los actos gloriosos y desde un primer momento, distinguirse en el combate.
- finalmente, podían presentar: gigantismo, enanez, cambios de sexo, defectos físicos, mutación en animales, gula y excesos sexuales -llegando al incesto-, violencia sangui-naria, rapiñas (aunque la astucia, la rapiña y los engaños no formarían parte del carácter monstruoso de los héroes, sino al contrario, servirían para exaltar su capacidad extraordinaria, dados los valores imperantes en los tiempos en los que se formaron los mitos).

A continuación damos paso, a una breve panorá-mica de unos cuantos héroes, como constatación de las características generales anteriormente citadas; pero antes de ello quisieramos anotar que como los poemas están contruidos debido a situaciones o escenas que engloban las actitudes de la muerte, patriotismo, cólera heroica, o vergüenza; los caracteres a su vez, van a estar definidos por su relación con estos postulados.

Aquiles: es el más piadoso héroe de los poemas. Su fidelidad a los dioses, el escrúpulo en la ejecución de los **ritos** hacen que los dioses no puedan dejar de amarle, si bien, al aceptar su eminente muerte, en vez de satisfacción lo que llega a sentir es una sensación

trágica de inutilidad, (a la vez, él mismo es el instrumento de tragedia tanto para los otros como para él).

Agamenón: junto con Aquiles representa también el estado trágico de descontento tanto con ellos mismos como con el orden de las cosas que le rodean. Si bien, frente al porte noble y heroico del primero, éste aparece como un fanfarrón, convirtiéndose en juguete de los dioses, aunque él se crea protegido por la divinidad. **Homero** lo pinta como el jefe que en la vida militar es, un príncipe poderoso, pero que, en la intimidad, es un hombre como los otros, cuya flaqueza de espíritu contrasta con el poderío exterior; (Dossin cree que su nombre, por paralelos filológicos significaría "muy soleado", del griego aga (muy) y memnôn derivado del sumerio memo (sol).)
(25)

Ulises representa la ponderación, la habilidad y la astucia, pero víctima del destino muestra un nuevo aspecto: el hombre profundamente ligado a la patria; por lo que representa un nuevo tipo de héroe, el que lucha por sobrevivir valiéndose para ello de los disfraces, el fraude y el engaño, etc.. El intenta ser un héroe y lucha incluso contra peligros sobrenaturales, pero el resultado es, de nuevo, sólo el páthos, por lo que " El viejo heroísmo está desapareciendo del horizonte " (26); (Dossin,

al igual que con Agamenón, lo relaciona con los viajes y la luna, ya que ithakos contiene la palabra sumeria iti (media luna) y -akos, que nos traslada al dios luna de los frigios o de los troyanos; por lo que sería un héroe lunar y gran viajero), (27).

Héctor también es un juguete de los dioses, pero contrariamente a Agamenón, no tiene nada de fanfarrón, sino que su coraje irrumpe a cada instante, siendo terriblemente humano; por lo que si Agamenón representaría la vertiente cómica, Héctor junto a Aquiles, representaría la trágica.

y **Paris** es el hombre amoroso y bello por excelencia, pero como "un don divino que no le está permitido despreciar" (28), lo que le empuja a ser caracterizado como frívolo y cobarde, cuando en el fondo su auténtico páthos está en una pura incomprensión; así se contrapone a Héctor, amado por los hombres, pero abandonado por los dioses, y en cambio Paris, odiado por los hombres, pero querido por los dioses, (Menelao sería su itítesis. Aunque con gran coraje, y con sus consejos excelentes, es el fracaso, la antítesis a la belleza de Paris).

VI.3 LA ETICA HOMERICA.-

En cualquier unidad social existe todo un sistema de personas sociales prototípicas, de las cuales brota una influencia positiva sobre el comportamiento moral, pues bien en nuestro caso, este sistema se condensa en el ideal heroico, en la ética que se desprende del comportamiento de sus héroes; ética que viene caracterizada por los siguientes rasgos:

- la idea de felicidad, según cuatro grandes virtudes: la prudencia, el coraje, la sabiduría y la justicia.
- el sucumbir en el combate como honor supremo, así como la gloria posterior (kleos) -dado que es un sistema de valores propios de una sociedad de guerreros- ésta última queda íntimamente ligada a la eterna juventud (como muy bien lo señala Mcssé) y precisamente por ello, la peor injuria que se puede cometer contra un enemigo, es mutilar su cadáver. Además, esta gloria como renombre adquirido en el medio calificado de los valientes, es la medida, el reconocimiento objetivo del valor. De ahí ese deseo apasionado de gloria, de ser proclamado el mejor, que es el impulso fundamental de esta moral caballeresca, (el héroe homérico no es realmente feliz si no se siente, si no se afirma como el primero, distinto y superior, dentro de su categoría), (29).

- la voluntad de aventura, el desprecio al peligro, la superioridad en la acción, y el amor a sí mismo (philautría) que no es el amor del yo, sino el de él, de la belleza absoluta.
- la aceptación del orgullo, megalopsychía, que no es vicio, sino la elevada aspiración de quién ansía ser grande.

Es una moral que ignora absolutamente una noción de deber, de consciencia, mérito o falta; por lo que encontramos una moral hecha de lealtad para con el jefe y los compañeros de combate. Y que tiene carácter de ley, donde tantos hombres como dioses, deben actuar conforme a ella.

Esta moral, pues, es agonística, pues " convierte la rivalidad en un impulso poderoso configurador del comportamiento ", (30). O sea, que este ideal heroico, refleja los valores de una sociedad en la que la habilidad física, el coraje y el liderazgo fueron los atributos máspreciados, en una atmósfera o ambiente de competición individual por el prestigio, dentro de un contexto rígido y proscrito de obligaciones.

No obstante, hay una parcela que no hemos incluido, y que forma parte de esta ética, aunque pudiera parecer contradictoria; nos estamos refiriendo al campo de la bondad y dulzura que debe incluir toda agonística heroica (si bien no se consideran características éticas

del guerrero homérico, aunque pensamos que esto se debe no a la épica homérica, sino al sustrato cultural de los investigadores del tema), (31). Así pues, en Patroclo, por ejemplo, registramos atributos tales como "bondadoso" y "gentil" --que erróneamente se ha explicado como ejemplificación de una cierta sentimentalidad femenina, que suponemos se debe a su relación con Aquiles, pero por el resultado, nos cabe la duda de pensar cómo considerarían esta relación-- que no son extraños para nada en la epopeya, y que goza del término esthlos entre los héroes, con un significado de irreprochabilidad opuesta a la dureza (32).

Pasamos ahora a considerar el problema de la cólera o hybris; con ésta comienza la *Ilíada*, y cuando termina la de Aquiles, termina así mismo el poema, pero esta cólera está más allá del bien y del mal psíquico o ético, porque es obsesión enviada por los dioses, fatídica, inexorable e inconmensurable como la vida, la muerte o una epidemia, (33).

Parece ser que está bastante ligada al aspecto religioso, tanto que Lasso de la Vega llega a decir que no existe como conciencia social (34), sino en función de una serie de deberes religiosos.

Esta cólera nace de haber sido ofendido el honor de los héroes, a quienes no mueve otro impulso que el afán de la honra debida a su areté. Es por esto que parece un poco simplista reducir la *Ilíada* a la cólera

de Aquiles, como única, pues es patente la presencia de otras diversas cóleras en otros héroes, ya que ésta forma parte del hombre homérico, así como de sus dioses, debido a su modo de ser históricamente condicionado.

Por último, queremos anotar un nuevo dato que nos lo proporciona Griffin y que dice así: " El honor heroico es en los poemas homéricos inseparable de la posesión, y llamamos la atención sobre el hecho de que tanto la cólera de Aquiles como la venganza de Ulises fueron provocadas por privar a un héroe de algo que fue posesión suya ." (35)

Respecto a la bipolarización que mueve toda moral, en **Homero** tenemos los vocablos, agathós/kakós, lo que ocurre , es que esta disyuntiva "bueno/malo", de acuerdo con el sistema de valores de los luchadores homéricos, se aplicará por los tipos de bravura física.

Las palabras más poderosas para designar lo mejor son: areté, agathós, esthlos, chrestos, ameinon, beltion, aristos y heltistos; por el contrario, las palabras más importantes para designar denigración son: kakotes, kakos, deilos, poneros, kakion, kakistos, aischron y elencheie. Respecto al primer campo, todos ellos designan en **Homero**, las cualidades humanas más altamente estimadas, así por ejemplo agathos es el guerrero capacitado y valiente que, en tiempos de guerra, obtiene el éxito, y en tiempos de paz, goza de la ventajas sociales inheren

tes a su condición. Respecto al segundo, pues todo lo contrario.

Pero realmente, si hay un elemento que defina y articule esta ética, pensamos que es el honor, la areté. Esta sería el compendio de todas las cualidades deseables en el hombre, una palabra en el fondo, intraducible: "virtud" en el sentido de excelencia interior y exterior. También podríamos definirla como aquello que hace del hombre un valiente, un héroe; o que es la expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana selecta y al heroísmo guerrero; y que es el atributo propio de la nobleza, (esta areté en los héroes está fundada en la propia physis).

Siempre se mantuvo firme la idea de que la areté o las aretai estaban referidas en lo esencial al comportamiento activo hacia el exterior. Es decir, que siempre era el comportamiento el que, en último término, decidía sobre la existencia o la falta de areté, en lo cual, a su vez, se expresan dos cosas: que la areté descansa, en parte, en la consideración externa que se reconoce al individuo en el ámbito de la comunidad -de manera que se aproxima así al concepto de respeto-, y que siempre era el caso concreto el que exigía la areté, (el individuo tenía libertad para obrar como él creía que debía hacerlo, y obraría siempre adecuadamente si poseía la areté), (36).

Intimamente vinculado con la areté se halla el honor, que en los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito -con lo que se aprecia que el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a la que pertenece, siendo el elogio y la reprobación (epainos y foghos), las dos fuentes del honor y el deshonor-, y que es considerado todavía como el premio de esta areté.

Dentro de este honor nos encontramos con unos términos que queremos señalar. Uno de ellos es kudos, que se le otorga a los hombres victoriosos que adquieren su prestigio a los ojos de los otros, a conciencia (para las mujeres es kleos) y Timé (honor, status) que se relaciona con el anterior, pero mientras éste es una cualidad relativa (es la evaluación del lugar que ocupa un hombre en relación a otro), kudos es una cualidad absoluta, como la fuerza.

VI.4 DERECHO Y JUSTICIA.-

Estamos en un nuevo ámbito donde quizá se pueda rastrear mejor que en ningún otro sitio, el sustrato gentilicio de estas comunidades. Para empezar diremos que en **Homero** el proceso de extensión de la categoría de lo justo (y de su contrapartida, lo injusto) ha avanzado poco, lo que explica el escaso desarrollo de la admi-

nistración judicial; y además, estamos en una sociedad fundada esencialmente en principios agonales donde la sanción social tilda ciertas acciones de "hermosas" (kalā) y otras de "feas" (aisjrā); por lo que las conducidas sometidas a juicio pasarán poco a poco de "feas" -categorías puramente privadas- a "injustas"; el arbitraje se convertirá en condena y en **Homero**, esta condena está todavía puramente en las manos un tanto distantes de los dioses, (así tiene razón Adkins cuando dice que en la sociedad homérica, la creencia en una causación no humana de los actos humanos, no tiene prácticamente efectos sobre la adscripción de responsabilidad), (37).

En este mundo no encontramos ningún concepto de impureza espiritual, de "pecado"; no conocen ninguna categoría que pueda parangonarse a tal vocablo ni a tal idea. Y por supuesto, dentro de los límites de las corporaciones tribales -familia, casa, linaje, clan- las relaciones entre individuos y subgrupos se mantienen por mecanismos sociales que no requieren apelar a una autoridad mayor. Otra característica de estas nociones de justicia y derecho en **Homero**, es que éste no utiliza nunca ni thesmos ni nomos para decir "ley" (y que por supuesto ésta no estaba escrita, sino que es el peso de la costumbre la que la ha elevado al carácter de ley), y que se puede ver perfectamente (lo cual no es nada ilógico, sino que al revés, viene a subrayar muchas de las ideas

que comentamos) la estrecha relación que existe entre el derecho como "lo justo" y Zeus; lo cual es además muy interesante, porque pone de manifiesto en la concepción que tienen estos hombres de atribuir fuerza vital a los objetos -y no sólo en la norma del derecho criminal-, lo cual se aprecia en ciertas fiestas y ritos, e incluso posteriormente en las Bufonías atenienses, donde tras buscar al culpable del sacrificio del toro, atribuían la culpa al hacha, y la arrojaban al mar (38).

Pero pasemos a continuación a ver, con un poco más de calma, las leyes en Homero (themis). El poeta le otorga el calificativo de athemistoi a los Cíclopes, por no respetar las leyes; y con el nombre themis encontramos en los poemas a los dioses que se encargan de convocar a los dioses a la asamblea, por esto Ruiperez cree que el significado más antiguo de themis no parece haber sido "ley, derecho o justicia", -que debe ser reciente- sino alguno material y concreto, relacionado de algún modo con la actividad de la diosa, de reunir la aghoré; y más concretamente, themis/themistes, en su significado material más antiguo, designaban precisamente los xethtoi-lithoi que constituían el hieros de la boulé y que servían de asiento a los gerontes, (39). Así la diosa Themis era la personificación de la fuerza religiosa del hierós hiklos, pero esta diosa es la que gobierna la convivencia de los padres, hijos y siervos de la casa, regula el ceremonial

con que se acoge un huésped, y sobre todo, tiene valor en la asamblea, en el ágora, en la corte donde se reúnen los hombres de la comunidad, donde cada uno tiene el derecho de hablar libremente. Además, no está fundada sobre un pacto, pero crea los pactos; así themis -como dice B. Snell- tiene en sí un germen suicida; cuanto más importancia más terrero pierde en sí misma (40).

Ahora bien, como hemos visto, en **Homero** no existen aún leyes donde todo esté regulado, y mucho menos un derecho codificado que diga en cualquier caso qué cosa está permitida, y cuál no, ya que los hombres no son aún plenamente conscientes de lo que pueden hacer por sí mismos. Este conocimiento de los límites puestos a las propias pretensiones determina las concepciones jurídicas de los Griegos.

Existe una vieja polémica, de la que nosotros sólo vamos a recordar un pequeño eco, sobre las diferencias entre Diké y Themis, fundamentalmente en cuanto a significado. Para Glotz (41) la themis va íntimamente ligada al genos, en cambio, cuando empiezan a aparecer las divisiones en fratrias y tribus, es cuando cree que aparece la Diké. Pues bien, por ejemplo Frisch que es partidario de la corriente contraria, cree que estas diferencias entre Diké y Themis no tienen nada que ver con la familia, sino que la diferencia consiste en que themis es lo recto y legal, mientras que diké es lo recto y lo

apropiado, separándose ambas por que la primera tendría más rasgos de veneración religiosa y la segunda se aproximaría más a la propia idea jurídica (42).

Visto eso, podemos comprender mejor el entramado gentilicio que subyace en estas consideraciones "normativas". Por lo pronto, la esfera penal no interesaba al conjunto, sino que era la familia la que debía reaccionar en el caso del asesinato de uno de sus miembros, para conservar los patrones de conducta. No obstante, la comunidad, en ocasiones, se ve forzada a intervenir para dar una solución a las diferencias personales (Finley establece la diferencia en tanto en cuanto, un asunto era "privado" cuando permanecía dentro de la autoridad única del oikos o grupo de parentesco, mientras que un asunto era "público" cuando la decisión era tomada por los jefes de todos los grupos separados después de reunirse en Consejo), (43). Entonces era, cuando entraba en funciones el mecanismo de la administración de justicia, muy rudimentario aún, si bien L. Gernet cree que también en esta parcela se está dando un fenómeno de cambios dando lugar a una aparición tímida de lo procesal, separándose de la costumbre agonística (44); que en ocasiones se atribuía al rey, otras sin embargo, a los ancianos, es decir, a los nobles miembros del Consejo. A cargo de ambos estaban las themistes (sentencias, o normas consuetudinarias transmitidas por tradición oral) que nunca fueron leyes

escritas.

En esta organización tribal de los griegos, todavía pues no se ha elaborado el concepto de responsabilidad individual por lo que la culpabilidad se extiende sobre todo a la familia. El ofensor podía "pagar su culpa" huyendo de la región o proponiendo una compensación a los familiares de la víctima. Si huía, debía someterse, en el país que lo acogía, a un rito de purificación, ya fuese su homicidio voluntario o involuntario. Con la huida del ofensor, la familia del ofendido perdía todos sus derechos sobre él; pero la familia también podía negociar las condiciones de regreso: una embajada compuesta de amigos iría solemnemente a la casa de la familia del muerto. Comerían luego y hablarían. Irían como suplicantes y harían una llamada al aidós, es decir, a la obligación que todo hombre tiene consigo mismo, con los suyos, con los demás hombres, con los dioses y la ley divina. En compensación por la ofensa se ofrecerían regalos de la calidad del ofendido y de la riqueza del suplicante. El ofendido se levantaría, rechazaría (obligatoriamente) pues si no sería faltar a la obligación que tenía hacia el muerto. Recordaría la magnitud de la ofensa y la exageraría -esta primera negativa era obligatoria, aunque al final cedería-.

La reconciliación se hacía en el ágora, donde todo el pueblo la presenciaba; el ofendido echaba un

pequeño discurso y el ofensor culparía a Zeus o al Destino o a las Erinis, pagando el rescate y sellando el pacto con un sacrificio y juramento, arrojando el cuerpo del animal al mar, como el de todas las víctimas entregadas a los dioses infernales sobre los cuales se había prestado juramento, para terminar con un banquete, (en Grecia, el procedimiento normal de la venganza para los crímenes contra los dioses fue la ordalía; siendo sus agentes los representantes de la divinidad y los magistrados -pudiéndose dar en el mar o en un precipicio-), (45).

Y desde aquí nos introducimos, en el último aspecto a señalar, -debido fundamentalmente al gran investigador E. Dodds- (46); nos estamos refiriendo a la concepción de cultura de vergüenza (*shame-culture*) y cultura de culpabilidad, como sustratos básicos para entender esta sociedad. En ella conocemos la solidaridad familiar, pero no conocíamos la idea de culpa heredada y del castigo diferido, sin lugar para la compasión. Todo ello se aprecia, en lo que Kardiner llamó "interiorización de la conciencia" o en la palabra âghos, en la que se pueden rastrear las ideas de contaminación, maldición y culpa. Sobre todo si tenemos en cuenta que en el mundo homérico, la suciedad no reside en la materia sino en la forma; por lo que el conflicto entre "lo puro" / "impuro" será una variante del conflicto entre naturaleza y cultura, ya que la cultura, como instauración colectiva de formas y

límites, es la purificación de la naturaleza.

Y con esto damos paso a un nuevo apartado que -dadas todas las reflexiones emitidas- se verá esclarecido y ayudado, lo cual nos permitirá conocerlo con mayor veracidad.

VI.5 LOS DIOSES.-

Existe un primer problema a la hora de hablar de estos dioses, y éste radica en la consideración de si son o no reales. O sea, si responden sólo a un interés literario o si forman parte del bagaje cultural y religioso de este pueblo. Hay algunos autores, como G. Thiele, que los considera como un invento de los poetas épicos anteriores o de **Homero** mismo, por lo que son pura ficción intencional ideada por y para la epopeya; sin ser pues expresión de una fe ni constituiría una religión (47). Por otro lado, tenemos la opción contraria llevada a su más exagerado extremo, en las interpretaciones que hace Buffiere sobre el contenido de los poemas, como si fuese un mundo teológico totalmente poblado por fuerzas y dioses, revistiendo los poemas de un carácter místico. Así pues, él vé la guerra de Troya como una ejemplificación del combate de las almas, siendo los troyanos las almas carnales y los griegos las espirituales. A la vez que en la **Odisea**, el largo errar de Ulises sobre los mares como representación del exilio del alma en el "país de la mate-

ria", (48).

Existe también, un segundo problema derivado al igual que el origen de la épica, sobre la posible relación **Homero-Micenas** en cuanto el tratamiento de los dioses o su simple denominación. De todas formas, hoy se considera lo más acertado no intentar rastrear en lo micénico, o en todo caso como expone L. Stella: " que toda investigación de los caracteres micénicos del Olimpo debe hacerse con extrema cautela, ya que hay poquísimos datos seguros "(49). Actualmente se reconoce la existencia de ciertas similitudes de denominación (una docena escasa de nombres divinos griegos aparecen en las tablillas, tales como Zeus, Hera, Poseidón, Artemis, Dionisos, Hermes,... si bien éstos aparecen acompañados en las tablillas de otros muchos nombres divinos que no figuran en la religión homérica, en la que por el contrario, figuran muchos nombres divinos que todavía no se han encontrado en los textos micénicos), sin embargo se recuerda, que al igual que en el resto de los demás aspectos del mundo homérico, se superponen dos planos diferentes: el recuerdo de un pasado micénico y aqueo, que proviene de la tradición épica, y las impresiones personales del poeta, reflejo del mundo que le tocó vivir.

Vamos a clasificar a continuación las características que definen esta religión, para dar paso posteriormente a los rasgos definitorios de las divinidades. Lo

primero que encontramos es que no se trata de una religión revelada, pues no existen textos sagrados ni castas sacerdotales, -los únicos que pueden codificar o renovar las representaciones mitológico-religiosas son los poetas, y precisamente por ello ejercen una influencia amplia y dura dera-. Tampoco encontramos en las prácticas y nociones religiosas, ni los temores supersticiosos ni tabues (por lo menos no de una forma muy extendida), el miedo a los fantasmas o "demonios". Tampoco existen semidioses puesto que los reyes eran honrados como dioses, pero nunca adorados; y los héroes eran hombres, pero no objetos de culto.

No encontramos una casta de sacerdotes sino un grupo de expertos en cosas divinas, encargados de aconsejar, guiar y asistir a los reyes en el ejercicio de sus funciones. Son los guardianes de los ritos, de las fórmulas y de los cantos sacros, conservadores de los gestos y ritmos, cuya observación y respeto hacen la eficacia de las ceremonias, cuya memoria infalible sirve de archivo a los dirigentes de la comunidad. Las funciones que realizaban serían: degollar las víctimas, despojarlas, separarles las entrañas, cortar las carnes, presidir la cochura ritual -aunque parece ser que se podían hacer reemplazar por auxiliares, los mageiroi-, y desempeñan generalmente dos ritos esenciales: dedica la víctima que comienza la ofrenda y pronuncia la oración que acompa

ña al sacrificio. Así pues, más que sacerdotes (que no existen) son oficiantes, sobre todo cuando las palabras que nos ofrece **Homero** para designarlos, subrayan esta idea (hiercus o sacrificador, y areter o suplicante), y nos ponen en relación con la alta estimación social que debieron tener, precisamente por esto, (al igual que no tendría sacerdotes, se cree que no existirían templos).

Por último señalar que se considera a los animales como seres dotados de un alma razonable y hermanos del hombre, siendo las almas de unos, intercambiables por la de los otros, (de aquí la raíz del gran principio de las reencarnaciones).

Respecto a los dioses, en **Homero** aparecen los siguientes: Zeus, Hera, Afrodita, Ares, Apolo, Artemis, Atenea, Hermes, Poseidón, Hefestos, Demeter y Dionisos.

Zeus se caracteriza fundamentalmente por ser el "primus inter pares" del Olimpo, el jefe o cabeza visible del complicado entramado de fuerzas, es por ello que se le ha querido ver como un reflejo de la sociedad descrita por **Homero**, trasplantada a las altas moradas de los dioses. Es además juez supremo, y su imagen como cabeza de familia, clan o tribu, es perfectamente familiar.

Hefestos se le ha visto al igual que Ares como ejemplo de los dioses que aún no se han desligado de sus funciones naturales, por lo que continúa íntimamente ligado al fuego, -claro está, para los que consideran a

los dioses, resultado de fuerzas naturales-. También se le ha asociado con el reino del Caos y de la noche, al trabajar durante esta última, y que los materiales que utiliza para fabricar la armadura simbolizan los cuatro elementos que forman el universo (el oro y la plata = eter y aire, y el bronce y el estaño = al agua y la tierra), (50). Así como se le ha asociado el principio de una doble dirección tanto por su trabajo con elementos notables como por su inteligencia de carácter poliforme, (51).

Ares, junto con lo anteriormente dicho -pero asociado no al fuego sino a la guerra- ha sido asociado a la más loca violencia, a la locura. **Afrodita** en cambio se la vincula con la pasión, el deseo del amor, los placeres del cuerpo, siendo totalmente extranjera a la razón. Asociada con el mar, nos muestra la gran ley de la naturaleza: todos los animales superiores se originan de un semen líquido, parecido a las aguas de los mares y a su espuma (52).

Febos Apolo se le asocia al sol, mientras que a **Artemis** se le vincula con la luna.

En **Hermes** se constata el carácter real de la palabra (él es el mensajero) aunque asume un rol más limitado pues se identificará con el razonamiento filosófico.

Poseidón viene asociado con el caballo pero como potencia infernal, de guerra belicosa, de fuego;

y el rol que desempeña en la navegación es pasivo, todo lo contrario del que asume **Palas Atenea**, que es el activo. (53).

Además es muy curioso ver la relación que existe entre ambas deidades, pues Atenea también está relacionada con el caballo, pero en su aspecto mágico y de domesticación. También se caracteriza por su metis, su inteligencia astuta y técnica, mientras que Poseidón se caracteriza porque su soberanía acaba donde comienza el artificio. Y tiene también una vertiente marina, manifestándose en la parte activa de la nave, que le otorga un nuevo apelativo, como es la prudencia. De esta manera, esta diosa adquiere una importancia ante nuestros ojos que no ha pasado desapercibida a otros autores, relacionándola con las divinidades femeninas minoicas (54), o con el raciocinio desde su propio nombre.

Por último, **Dionisos**, aparece escasamente en los poemas y se ha querido interpretar esto, porque en aquel tiempo no había alcanzado aún en la vida y en la fe de los griegos una significación que trascendiera más allá de unos cuantos cultos locales; lo cual puede ser cierto, pero pensamos que estaría ya arraigado -dado su propio carácter- y que si no aparece con la asiduidad de los otros, es debido a que estamos ante una epopeya, y difícilmente dentro de este género podría tener cabida mayor de la que tiene.

Ahora bien, todos ellos están caracterizados por unos rasgos, que son los que vamos a enumerar. Por ejemplo: ninguna característica de los dioses es más típicamente homérica que su antropomorfismo (55).

- son los portadores de las cualidades que convierten al hombre homérico en un ser superior.
- son los que realizan los cambios inesperados que interrumpen la rutina de sus vidas.
- su burla o su indiferencia frente a las luchas, sufrimientos y muertes de los humanos, no son sino la expresión hiriente de su rango divino.
- son la contrarréplica a la existencia humana, marcada por el temor y la miseria.
- son de naturaleza inmortal.
- cuando actúan a título personal se comportan exactamente igual que los hombres, luego no son inmorales, sino que siguen una regla de moral muy definida, cuyo principio básico es el deber de la autoafirmación.
- son los que garantizan el orden decretado por el destino y castigan su transgresión.
- no poseen ningún poder misterioso o diferente al de los seres humanos, salvo que pueden volar a través del aire, son invisibles a los ojos humanos -los cuales tienen una niebla sobre ellos que los previene de ver a un dios o a una diosa-, que pueden tomar una apariencia visible si lo desean -al menos humana-, y que en todo

caso pueden alterar la apariencia de un ser humano o hacerlo desaparecer.

- son los dueños de todos los estados de conciencia, de todos los fenómenos psíquicos del hombre.
- son portadores de una mayor areté y timé que los hombres (por lo que un exceso de areté es lo que puede hacer que los hombres lleguen a ser dioses).
- son los sueños de los humanos hechos realidad.

En cuanto al orden, los dioses no pueden alterar el curso del destino del hombre arbitrariamente, y si Zeus se somete al resultado de esta operación no implica sometimiento alguno a un poder superior, sino a un orden al cual conforma su actuar.

De todas formas, esta creencia en el destino y en los dioses puede contraponerse, sin embargo creemos que no, pues corresponde a una visión estática y dinámica, respectivamente de la vida: el hombre piensa que lo que sucede es lo que debe acontecer y no hay otra solución que la de conformarse, o bien cree que los sucesos de la vida dependen de la benevolencia o de la ira de unos dioses, sobre los cuales puede el hombre influir con sus plegarias y sacrificios.

En cuanto a los daemones y theoi, no se puede decir que los primeros sean divinidades maléficas y los segundos lo contrario, ya que, precisamente lo opuesto se puede ver en el vocabulario de Homero (56). Lo interé

sante es saber: que puede darse una actividad divina que produce el mal y el bien, que theos y daimon en Homero significan la divinidad, que son utilizados en contraposición a los dioses que se llaman con sus nombres y que ejercen un influjo sobre la naturaleza y sobre el hombre (causando vientos, tempestades, calmas de mar, etc... en el primer caso, y engañando, infundiendo ánimo, miedo, etc... en el segundo). Sin embargo, el hombre logra a veces superar estas actividades y " esto sucede cuando la actividad de ellos trata de actuar directamente en contra o en favor de algunos hombres, y sólo indirectamente actuaría con relación a sus compañeros." (57)

El influjo de theos y daimon en el hombre puede ser triple: favorable, adverso, o favorable y adverso al mismo tiempo. Y en general, son fuerzas mal identificadas -o una designación vaga de la divinidad- que intervienen en los asuntos humanos; y no como han querido ver otros, seres divinos dotados de poder pertenecientes a las creencias populares y primitivas.

Veamos cuál es la relación entre estos dámones y los héroes: a veces, sus campos culturales se aproximan, pero hay suficientes características como para separarlos; por ejemplo: ambos coinciden o forman parte del culto a la muerte, pero se diferencian porque el de los héroes se asocia al culto a los antepasados. Y sobre todo lo que diferencia claramente a ambos, es que el daimon poseía

habilidad para estar presente en cualquier lugar y en cualquier momento (58).

Para finalizar: dioses y héroes. Mientras en todas las religiones arcaicas del próximo y medio Oriente, los personajes dotados de caracteres y funciones heroicas fueron considerados igualmente "dioses", los griegos son los únicos que en su ambiente desarrollaron una idea religiosa particular. Y esto es lo que realmente distingue a la mitología griega, la posición dominante que desempeñan los héroes dentro de ella, porque ellos iluminan con sus acciones y su naturaleza, la posición y las limitaciones del hombre en el mundo, (59).

VI.6 DIOSES Y HOMBRES.-

Intentaremos tratar en esta sección de todos aquellos actos o funciones que estén relacionados con las divinidades, y que las llevan a cabo los seres humanos. Empecemos por ejemplo, por un status intermedio entre ambos, aquel del que gozan los adivinos en este universo homérico.

En la mayoría de los casos son profesionales independientes, de vocación generalmente hereditaria, encontrándolos sedentarios, caminantes, etc... Su misión estribaba en averiguar cuál era la voluntad de los dioses, ya que como mantis era un ser inspirado, con capacidad para conocer el pensamiento de los dioses (mantosine)

derivada de un dios.

Homero establecía la distinción entre una mántica natural o intuitiva, y otra artificial o inductiva, que infiere los acontecimientos futuros de la combinación de signos y procesos del mundo exterior, pero sin tener de ellos una percepción inmediata. El primer tipo exigía bien un charisma especial por parte de los dioses que permitiese al adivino, aún en plena normalidad psicológica (emfron), la clarividencia del futuro, o un estado anímico "sui generis" que capacite al hombre para recibir la revelación de un dios, (el segundo tipo lo analizaremos más tarde, en relación con el entusiasmo).

La técnica adivinatoria más en boga en los poemas es la ornitomancia, que consiste en extraer los presagios del vuelo o del graznido de las aves, especialmente del águila, del halcón, del cuervo y la corneja. Pero también la encontramos en la inspección de las entrañas de los animales (como la cabra, la oveja o el toro), cuyo especialista recibía el nombre de thyoscoos, (por último reseñar, que cuando la palabra humana se convierte en presagio se llama clodon).

En cuanto a los médicos, vuelven a estar en ese status privilegiado en contacto con la divinidad, pues es la propia divinidad quien distribuye los beneficios de la curación "privilegio legítimo y natural, puesto que las enfermedades, como todos los males, no son sino el

efecto de la cólera y de los celos de los dioses." (60)

Se le conoce por ieter kakôn, en su condición de demiurgo o trabajador público, gozando de gran prestigio.

Los griegos no precisaron acudir para curarse, a los auxilios de un sacerdote o de un adivino, sino que se conformaron con los buenos servicios de un hombre hábil en el manejo de las manos (kheirourgein) o entendido en bálsamos, brebajes y emplastos.

Los poemas homéricos muestran que la cirugía, por necesidades de la guerra, había llegado a un grado de desarrollo muy superior al de la medicina interna, y aunque en ellos la actividad terapéutica sea ejercida indistintamente por los héroes en momentos de emergencia, o por las mujeres -tan vinculadas a esta parcela-, el médico es un personaje bien definido. De todas formas, la práctica central fue la administración de medicamentos internos, fármacos, que en el epos -y dado el status del médico- son hechizos (no dirigidos al enfermo sino a las potencias o divinidades, procediendo su eficacia del lograr "encantar" o "seducir" el ánimo de las mismas) más que remedios.

Luis Gil (61) ha puesto de manifiesto que en estos poemas la enfermedad no se concibe todavía como una posesión demoníaca, sino tan sólo como un trauma o un contagio con un daimon (por ejemplo, la peste, es

una enfermedad resultado de un castigo que la divinidad impone al hombre por haber transgredido la ley moral). Las tres enfermedades más frecuentemente enviadas por los dioses griegos como castigo individual son, la lepra, la ceguera y la locura.

Veamos a continuación unas cuantas características de la fisiología homérica:

- la vida se mantiene en tanto que el aliento permanezca en el pecho, y la muerte llega cuando la psyche o el thymós abandonan el cuerpo.
- mientras que la muerte por herida o enfermedad no podía dejar de ser concebida en tiempos de **Homero** como un hecho natural, la muerte repentina de un hombre hacía pensar que era producida por un arma invisible, flecha por lo general, esgrimida por los dioses.
- el desmayo o colapso, para el que falta en el epos un vocablo especial, es concebido, al igual que la muerte, como una evasión de la psique o del thymós, produciéndose la recuperación cuando éstos retornan al cuerpo.
- en los poemas, la actividad anímica no se encuentra todavía localizada en el cerebro.

Por último **Homero** conoció el uso de una serie de pócimas e ingredientes de una acción química particularmente enérgica, de las que no nos dice nada sobre su composición, ya se tratara de medicamentos o de venenos, pero es muy probable que fuesen de naturaleza vegetal,

puesto que fármakon designa a la vez el medicamento y la planta medicinal, (62).

Pero pasemos a ver dos fases conectadas con lo anterior como serían, el entusiasmo y la mantis. Ya habíamos comentado que conocieron dos tipos de mantis, pues bien, aquí nos referiremos al segundo, a aquellos ataques de locura o delirios, que no son enviados exclusivamente por los dioses, sino que se deben a una forma de posesión del ser por un daemon.

Hoy en día, nadie pone en duda que en Homero, aunque de un modo confuso, existe un cierto tipo de adivinación de ragos intuitivos, sin llegar a ser extático-entusiástica, aunque " la inspiración interior, colocada en el alma desde fuera por la divinidad, está ya cercana a la posesión. Basta tan sólo eliminar la parte de cooperación de la inteligencia personal que el mantis aporta a esta revelación interior para obtener el entusiasmós mântico." (63) -Dodds cree que esta locura profética se debe a la necesidad de una seguridad sobrenatural en una cultura de culpabilidad- (64).

A continuación entramos en el campo de los cultos, centrándonos específicamente en dos muy concretos, el de los héroes y el de las almas, ya que el poeta silenció casi sistemáticamente toda referencia a los cultos populares.

En la fe popular, en las prácticas religiosas

de estas comunidades, y en las diferentes ramas étnicas del pueblo griego, nadie disputa a los héroes el lugar que les corresponde junto a los dioses. A ellos se les honra y venera por medio de sacrificios, pero son distintos a los tributados a los moradores del Olimpo, (por el tiempo, lugar y naturaleza): al atardecer o por la noche, en altares a ras del suelo, se le sacrifican animales de color negro y siempre machos, (porque los héroes moran en la cercanía de la tierra). Esto hace que se les asocie con los dioses ctónicos, y su culto, con el culto a los antepasados.

Este culto tuvo en Grecia una enorme extensión y arraigo popular. Durante siglos se mantuvo una veneración muy definida, en torno a los supuestos sepulcros de tal o cual héroe, o en santuarios (de carácter más tardío) o parajes consagrados a su recuerdo.

Dado que de ellos podía esperarse beneficios y maleficios, se les ha asemejado a los daemones, pero en ésto **Homero** no nos es de mucha ayuda, ya que la distinción es muy poco clara, de todas formas ya comentamos su diferenciación páginas atrás.

Por lo que respecta al culto a las almas, con el que cerramos este capítulo, sabemos que se desarrolló tal culto con unas reglas precisas, plasmándose la fe en la inmortalidad; todo ello como consecuencia del fenómeno que, en parte, representa, la aparición de anti-

guos elementos de vida religiosa, que el periodo anterior no había dejado manifestar; y en parte, la entrada en escena de fuerzas totalmente nuevas, que unidas a los elementos antiguos, ahora renovados, hacen surgir algo que no es ni lo uno ni lo otro.

Se le atribuye, al igual que a los dioses ctónicos, de cuyo reino han pasado a formar parte, el poder de favorecer la agricultura, y de interceder en favor de las nuevas almas, cuando éstas nazcan.

Este culto se diferencia del de los héroes porque no envuelve ya ningún privilegio especial conferido a unos cuantos individuos por milagro divino; y encuentra su premisa fundamental en la cohesión de la familia.

CONCLUSIONES

Dimos comienzo a nuestro estudio sobre el Universo homérico, tratando de obtener una serie de datos, que se nos escapan hoy día, pero que hay que plasmarlos, ya que sin ellos, no podríamos nunca entender a nuestro poeta. La primera gran duda surgía al tratar de conocer su pensamiento, o su concepción propia del mundo que le rodeaba, o el porcentaje divino que actuaba... así pues, comenzamos la disección de los miembros, dando lugar primeramente, a conocer el apartado físico. En él vimos, sus conocimientos sobre fenómenos naturales, muy avanzados, tales como los vientos, las mareas, los cuatro elementos básicos, la actividad mental o la propia concepción de su universo como plataforma circular.

En segundo lugar tratamos del cuerpo y del alma, donde pudimos constatar el carácter ambiguo o casi inexistente que tiene el cuerpo en **Homero**. En cambio, por lo que se refiere al alma, el panorama es muy diferente: se reconoce una psique que con la muerte se desprende del cuerpo, a la que se le dará culto pero sin poder para actuar sobre el campo de lo visible y que falta un concepto preciso de alma, así como una clara distinción entre lo físico y lo psíquico. De aquí, que luego pasásemos a estudiar la disyuntiva órgano-función, o thymés-noos; comprendiendo, que si bien la distinción no era

muy clara, noos estaría relacionada con el aspecto interior, (la metapercepción pasiva) mientras que thymós lo estaría con el exterior, con el medio ambiente.

Después de esto, brevemente, y antes de dar comienzo al estudio del dilema homérico, nos detuvimos con el tiempo en **Homero**, para subrayar la idea de la propia temporalidad de cada acción.

Bien, respecto al dilema homérico: el destino y la muerte (no se trata de una opción, sino de un par que tiene siempre como punto de atención al hombre). Moirá en **Homero** va íntimamente ligada a una porción o lote, lo cual implica su propia función en la vida. Función que a veces aparece como un orden inmutable y otras como una realidad terrible y opresiva, (dejando el apartado del crimen a las Erinis). En **Homero**, pues, aparece como una limitación pero de la misma naturaleza que la muerte, y su relación con Zeus, veíamos que no mermaba su poder, sino que como proceso de asimilación, estaba en sí mismo. Aparte, pudimos saber que nunca tuvo carácter de diosa en **Homero**, y que si hay un carácter que defina a Moirá, éste fue fúnebre.

Luego pasamos al tema de los héroes caracterizándolos desde el sentimiento del aidós, pasando por su belleza, su función guerrera, por su necesidad del kleós, hasta llegar al carácter monstruoso que pueden adoptar; para detenernos en unas cuantas figuras con sus

atributos característicos, tales como Aquiles y Héctor, en cuanto a su función trágica; Agamenón, Ulises, en cuanto que es el máximo exponente de la ponderación y la astucia, y Paris con su auténtico pathos de incomprensión.

De la ética homérica, vimos el ideal heroico que mueve toda esta moral (con todas sus características), y cómo no conoce una noción clara de pecado o falta, dándose así su carácter agonístico. También incluimos una parcela olvidada, y es la dedicada a la bondad y a la dulzura, como una característica más que ha sido siempre marginada. Y dedicamos un espacio especial a toda la terminología básica de esta moral: la bipolarización agathós-kakós, la areté (como respeto, honor y máxima virtud), y por último, el kudos y timé.

En el siguiente apartado, sobre el derecho y la justicia, lo primero que observábamos era, la ausencia real de una institución propiamente judicial, así como la de un código de leyes escritas. Lo que nos encontramos fundamentalmente es una administración de justicia en manos de las familias, y sólo cuando se sobrepasa este ámbito se permite una actuación de los gerontes, encabezados en casos extremos por la propia autoridad del monarca -por su íntima relación con la divinidad, portadora del ideal de justicia-. Y a continuación descubrimos que no poseen estas leyes escritas, sino todo un código de honor y comportamiento basado en la costumbre, donde la noción

de pecado estaba ausente. Además, pudimos entrever la relación que existió entre estas normas (themis) y el ágora, como lugar de reunión de los gerontes; e incluso la relación themis-diké referida al menor o mayor desarrollo de la familia o la veneración religiosa. Para terminar, con los planteamientos de E. Dodds, sobre esta cultura de vergüenza/cultura de culpabilidad, según las nociones de pureza e impureza.

Como paso siguiente, nos dedicamos a los moradores del Olimpo, estos dioses que se caracterizan fundamentalmente por su antropomorfismo, por ser el ideal del hombre, por ser inmortales, divinos y capaces de adoptar unas posturas imposibles para el resto de los mortales. Pero además, planteábamos, la problemática que de ellos se desprende, no sólo por su interrelación con el destino, sino por la duda que se extiende sobre su real existencia o su fantasmagórica aparición como recurso del epos; así como, por el carácter totalmente mistico que se ha querido dar a los poemas. Junto a esto, también incluimos el eterno problema de la presencia o no de la cultura micénica en este campo, cuestión que se zanjaba sólo con el recuerdo y las impresiones personales de la época del poeta.

En el aspecto concreto de la religión apuntábamos la idea de la inexistencia de sacerdotes como casta o grupo, sino que recaería en manos de los aedos-adivinos

(hiereus - areter); la idea que no era una religión revelada, que no era supersticiosa, etc... Establecimos una serie de características de los dioses, bien por su relación con sus fuerzas orginirarias, bien por su asociación a animales o a campos concretos que definen las escenas de su actuación.

Posteriormente vimos un entramado de relaciones que iban desde la relación daemon-theos, dâmones-héroes hasta los dioses y héroes. En todas ellas pudimos anotar la ausencia del carácter negativo, la multiplicidad de formas de invocación que posee el individuo homérico, la ausencia del rasgo de fuerza a favor de la divinización, que el campo ritual se diferencia claramente, aunque existen nexos o lazos que pueden conducirnos a una solución distinta en una primera ojeada; o por último, cómo la relación dioses-héroes es precisamente lo que distingue a la mitología griega.

El apartado número seis lo centrabamos en la relación divinidades-hombres y dentro de ellas, veíamos unos casos concretos, por ejemplo, empezábamos por la figura de los adivinos, como seres que están en íntima conexión con los dioses desde su status humano, estableciendo además los dos tipos de mântica existentes y cómo se muestran en **Homero**, así como la técnica adivinatoria por medio de presagios. A continuación, los médicos, dado que gozan del mismo status que el anterior, por

la consideración que tenían entre los griegos la enfermedad y la salud, dando a conocer además, la porción mágica que existiría en aquella sociedad en cuanto a pócimas, fármacos y "encantamientos". Vimos también la fisiología y la cirugía, recogiendo muestras de gran habilidad y conocimiento.

Para terminar, sólo mencionar el culto que se profesó a los héroes (y su relación con los dioses ctónicos y los antepasados) y el culto a las almas (también por su relación con los dioses ctónicos, y por sus diferencias con el culto anteriormente tratado).

NOTAS.

- (1) Para más detalles ver DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia, Universale Laterza, Bari-1984.
- (2) Ver BUFFIERE, F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque Les Belles Lettres, Paris-1973; y VULGO, E. Epos Omerico e pensiero arcaico. Una interpretazione di alcune similitudini, en "AFLN" (Napoli), XX, (1977-78), pp. 29-46.
- (3) Ver MIREAUX, E. Les poèmes homériques. y La vida cotidiana.; y MUGLER, Ch. Le origines de la Science Grecque chez Homère, Librairie C. Klincksieck, Paris-1963.
- (4) SIMON, B. Razón y Locura., pp. 66
- (5) LASSO DE LA VEGA, J. Hombres y dioses en los poemas homéricos, en "Introducción a Honero"., pp. 241
- (6) RHODE, E. Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos, FCE, México-1948.
- (7) REDFIELD, J. La tragédie d'hector., pp. 222 (" la psyche est l'aspect reconnaissable d'un homme, son identité concrète.")
- (8) FRITZ, V. Noos and Noein in the Homeric Poems, en "CPn", (Chicago), XXXVIII, 2 (1943), pp. 79-93
- (9) ALBARRACIN, A. Homero y la medicina, Prensa Española, Madrid-1970, pp. 31-32, recoge la tesis de la relación noos-visión, concluyendo que " para Homero, las ideas proceden del noos, y este órgano anímico es concebido con idein, "ver". En realidad, "sater" significa "haber visto", y es el ojo el que se toma como modelo para la aprehensión de experiencias. En este terreno lo intensivo coincide en realidad con lo extensivo: el que ha visto muchas cosas muchas veces, posee un conocimiento intensivo."
- (10) REDFIELD, J. La tragédie d'Hector., pp. 220.

- (11) LASSO DE LA VEGA, J. El guerrero tirtéico, (sobre la evolución posthomérica de la andreaia), en "Emerita", (Madrid), XXX, (1962), pp. 37
- (12) ACCAME, S. La concezione del tempo nell'età Omérica ed Arcaica, en "RFIC", (Torino), 39 (1961), pp. 370
- (13) AUBRETON, R. Introdução., pp. 224 (" Se não existisse essa força superior -destino-, que muitas vezes se identifica com a própria vontade de Zeus, resultaria um certo desequilíbrio e o Olimpo entraria em conflito.")
- (14) CODINO, F. Introduzione a Omero., pp. 190
- (15) Precisamente las palabras homéricas que designan destino: moira, moros, aisa, aluden directamente a la noción de "parte", "porción", o sea, al sentido de lote o porción.
- (16) CAMARGO, L. A noção de destino em Homero, en "RevHist", (São Paulo), XIII, 27, (1956), pp. 25-48.
- (17) DIETRICH, B. Death, fate and the gods. The development of a religious idea in Greek popular belief and in Homer, The Athlone Press, London-1965, pp. 279-281
- (18) Ibidem., pp. 243 ("prey off to death").
- (19) BRELICH, A. Gli eroi greci. Un problema storico-religioso, Dell'Ateneo, Roma-1958, pp. 313, (" e un personaggio la cui morte ha un rilievo particolare; ha stretti nessi con il combattimento, con l'agonistica, con la mantica e la iatrica, con l'iniziazione nell'età adulta o nei misteri; è fondatore di città e il suo culto ha carattere civico; è antenato di gruppi consanguinei ed è rappresentante prototipico di certe attività umane fondamentali e primordiali; tutti questi caratteri mostrano una sua natura sovraumana, mentre d'altra parte egli appare anche mostruoso, gigante e nano, teriomorfo e androgino, fallico e sessualmente anormale o deficiente, portato alla violenza sanguinaria, alla follia, all'inganno, al furto, al sacrilegio e in gene

- rale a quella trasgressione dei limiti e delle misure che gli dèi no npermettono ai mortali.")
- (20) GRIFFIN, J. Homer on life and Death, Oxford University Press, Oxford-1980, pp. 72
- (21) DARMON, J.P. Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, en "Annales", (Paris), 25 (1970), pp. 1301
- (22) GARCIA GUAL, C. Los héroes griegos, en "RO", (Madrid) 46, (1985), pp. 22
- (23) DETIENNE, M. Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien, Latomus, LVII, Bruxelles-Berchem, 1962, pp. 83.
- (24) MARROU, H. Historia de la educación en la Antigüedad, Eudeba, Buenos Aires-1976, pp. 19
- (25) DOSSIN, G. Ugarit, Homère., pp. 207 y 209.
- (26) GRIFFIN, J. Homero., pp. 72.
- (27) DOSSIN, G. Ugarit, Homère., pp. 210 y 211.
- (28) AUBRETON, R. Introdução., pp. 188-222 (" Eis um dom divino que não lhe é permitido desprezar.")
- (29) MOSSE, C. La Grèce archaïque., pp. 39
- (30) ESCOBAR, H. Historia social., pp. 130
- (31) Precisamente ésta es la crítica que hace J. ROMILLY en su obra la douceur dans Homère, en "La douceur dans la pensée grecque", Les Belles Lettres, Paris-1979, pp. 13; a ADKINS, cuando le advierte que no ha dedicado casi nada a este tema, bien presente en la epopeya, por ser fiel a una tradición que se obsesiona con la guerra, como eje de los poemas.
- (32) ROMILLY, J. Ibidem., r. 21
- (33) THIELE, G. Homero y su Ilíada., pp. 46
- (34) LASSO DE LA VEGA, J. Ideales de vida en la antigua Grecia, en "Helmantica" (Salamanca), XIII, (1962), pp. 40.
- (35) GRIFFIN, J. Homero., pp. 84
- (36) KNAUSS, B. La Polis. Individuo y Estado en la Grecia Antigua, Aguilar, Madrid-1979, pp. 251

- (37) ADKINS, A. Merit and Responsibility. A study in Greek Values, Clarendon Press, Oxford-1960, pp. 25
- (38) PLACIDO, D. Protágoras y Pericles, en "HA", (Alava), 11, (1972), pp. 10
- (39) RUIPEREZ, M. Historia de Thémis en Homero, en "Emerita" (Madrid), 28, (1960), pp. 103 y 112.
- (40) SNELL, B. poesia e società nella comunità prestatatale, en "L'origine dello stato nella Grecia Antica"., pp. 67
- (41) GLOTZ, G. Histoire Grecque, I, 1925, pp. 112. Citado por FRISCH, H. Right and Might in Antiquity, from Homer to the Persian Wars, Gyldendal, Kobenhavn-1949, pp. 32
- (42) FRISCH, H. Ibidem., pp. 42-49
- (43) FINLEY, M. I. El mundo de Odiseo., pp. 87
- (44) GERNET, L. Jeux et droit. Remarques sur le XXIII chant de l'Iliade, en "CPAI", (Paris), (1947). pp. 572-74
- (45) BARCENILLA, A. Grecia, origen y destino en torno a Homero. Perficit, Salamanca-1964, pp. 45-46; y MIREAUX, E. La vida cotidiana., pp. 181-192 y Les poèmes homériques pp. 6
- (46) DODDS, E. Los Griegos y lo Irracional, Alianza, Madrid-1981
- (47) THIELE, G. Homero y su Iliada., pp. 91
- (48) BUFFIERE, F. Les mythes d'Homère., pp. 411-15
- (49) STELLA, L. Il Poema di Ulisse, La nuova Italia, Firenze 1965, pp. 186 (" Ogni ricerca di caratteri micenei nell'Olimpo dell'Odissea deve procedere quindi con estrema cautela, appoggiandosi solo ai pochissimi dati sicuri.")
- (50) BUFFIERE, F. Les mythes d'Homère., pp. 155-172
- (51) DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. Le astuzie., pp. 207
- (52) BUFFIERE, F. Les mythes d'Homère., pp. 302-305
- (53) DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. Le astuzie., pp. 150-177.
- (54) Por ejemplo, STELLA, L. il poema di Ulisse. pp. 189
- (55) Se ha querido ver en él una forma de racionalismo originario de la filosofía naturalista de la Ionia; ver

POSE, H. y CHANTRAINE, P. et alii, La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon, Entretiens sur l'antiquité Classique, 1, Fondation Hardt, Genève-1952, pp. 63

(56) FANTINI, J. Theos y Daimon en Homero, en "Helmantica", (Salamanca), 11, (1951), pp. 3-48

(57) Ibidem., pp. 47

(58) DIETRICH, B. Death, fate and Gods., pp. 14-56.

(59) GRIFFIN, J. Homero., pp. 177 y BRELICH, A. Gli eroi greci., pp. 387.

(60) MIREAUX, E. La vida cotidiana., pp. 97

(61) GIL, L. La medicina popular en el mundo clásico, Madrid 1969, citado por ALBARRACIN, A. Homero y la medicina., pp. 183. que son la base de este apartado.

(62) MUGLER, Ch. Les Origins de la Science., pp. 148; de todas formas los objetos mágicos son muy discretos y están reservados a los dioses.

(63) PIÑERO-SAENZ, A. Sobre Homero y el entusiasmo mántico, en "Eclás", (Madrid), XX, (1976), pp. 8

(64) DODDS, E. Los Griegos y lo Irracional., pp. 71-90.

VII. EL INDIVIDUO HOMERICO.-

Hemos considerado conveniente introducir este capítulo, dado que ya conocemos bastante de los que está ocurriendo en el nivel comunal, pero debemos tener en cuenta el aspecto pura y llanamente necesario del individuo en toda una serie de relaciones que a partir de una unidad mayor (gens) o dentro de una una estructura que le dá auténtico significado (oikos), logra realizarse, sin embargo, existen muchas más opciones dentro de la vida homérica que forman parte de este nuevo ámbito que vamos a tratar, puesto que dejan traslucir las auténticas relaciones humanas como las de producción, en la que estos individuos dejan traslucir de nuevo, los cambios que están azotando esta sociedad. Este es el sentido de este capítulo, y de aquí que convengamos en la necesidad de su aparición, constatando que aunque puede parecer paradójico su interés, el individuo como tal en **Homero** desempeña una serie de funciones y relaciones, que no podemos pasar por alto.

Por ejemplo la familia, ¿ qué está sucediendo con ella dentro del marco que hasta ahora hemos descrito ?, ¿ cómo se interrelaciona con los demás ámbitos ? etc... aunque no sea muy fácil de aclarar, pensamos que aún siendo la gens o la fratria los vínculos necesarios de organización en este mundo, la familia, como tal enti-

dad, sigue siendo la célula base reproductiva y motriz del sistema homérico. Ahora bien, no desempeñará la labor que luego tomará en el nuevo marco de la polis constituida, pero sí permitirá enlazar vínculos, ritos, cultos, y relaciones de producción, aunque dentro de otro marco como es el comunal gentilicio, con una nueva base que extorsiona el propio origen de esta comunidad y que sin embargo permite a la familia nuevas actitudes. De aquí, como en otros aspectos más que venimos viendo, que aparezcan una serie de contradicciones que ya no se pueden deber sólo al deseo arcaizante del poeta, o a su larga tradición épica, que como tal equivoca y confunde rasgos, no; creemos que la base del problema está en la propia sociedad que el poeta relata, sin olvidar para nada todo lo que condiciona a éste como ya sabemos, pero sin tener que olvidar tales datos, o asociarlos siempre a un pasado micénico.

En la Grecia homérica se está constatando paulatinamente un proceso de transformación que normalmente se le ha tildado (erróneamente pensamos) de "desarrollado", está logrando atisbar todas las relaciones y medios necesarios para forjarse en una civilización urbana y política, pero en la que aún todas las fuerzas motrices se encuentran en los vínculos de sangre y poco a poco en los de territorio, en la costumbre y en una elevada organización del cosmos, y en general, en un alto conocimiento

del medio que les rodea -aunque lo manifiesten de forma mítica- que dará lugar posteriormente al inicio de la filosofía jónica o, a que perdure entre los griegos, hasta el helenismo, el mito entre sus vidas, y sea **Homero** el educador por excelencia de sus hijos.

Como en todos los pueblos y sociedades, la familia se constituye en primer lugar gracias a un pacto o intercambio de dones, dotado algunas veces de un vínculo amoroso que proporciona toda una serie de fuerzas de trabajo, de status, de control sobre las normas estipuladas por la tradición, y en general, de reproducción en sí misma de la vida que la provoca; es lo que conocemos por matrimonio.

VII.1 EL MATRIMONIO.-

El matrimonio homérico se caracteriza fundamentalmente por dos cosas:

- por su aspecto religioso, dado que el fin básico de toda unión era tener hijos, principalmente varones, para que celebren el funeral del padre -cuando éste no se encuentre ya entre ellos- y continuar tras su muerte todos los ritos familiares -indispensables para la felicidad de los muertos en el otro mundo- (1).
- por ser recurso fundamental para establecer alianzas, medio de intercambio de dones, dentro del clan, (2).

Ahora bien, este matrimonio se entiende pues como una unión donde no hay lugar para la elección ni para el amor por parte de los futuros marido y mujer; y se enmarca, dentro de todos los aspectos puramente económicos y genilicios que desarrollan las diversas familias, en el sistema de dones y contra dones. Dentro de éste, el procedimiento más frecuente para obtener una esposa era, que el hombre diera al padre de la muchacha regalos considerables, bajo el nombre de hédna; es lo que se conoce como matrimonio por compra (3). Ahora bien, todas las sociedades que practican este tipo de matrimonio, no emplean para esta acción, términos pertenecientes a la esfera de intercambios, pero sí distinguen esta unión, de una adquisición de una esclava. Además, en estos casos, no existe una palabra que indique a la mujer, el hecho de casarse, por lo que esta ausencia indica, que la mujer no se casa, sino que es esposada, (4).

El verbo utilizado para indicar el acto solemne del trasvase de dones (el pretendiente otorga al padre de la muchacha los hédna, y él a su vez esperaba el regalo en conicapartida, que era la novia) como una acción bilateral, nunca unilateral; es el verbo "dar" -estos hédna son los que permiten al esposo pasar a la futura esposa del oikos paterno al suyo propio, con lo que se sella la alianza establecida entre las dos familias-. Pero

ocurre también, que estos bienes no se entregan de modo definitivo, sino que el marido puede exigir la restitución de los mismos, si el matrimonio se rompiera por la muerte de la mujer, o por la irresponsabilidad de ella o su familia (adulterio, engaño, etc...).

Finley apunta la idea que estos hedna tienen un significado confuso pues denominan tanto los regalos del pretendiente, como la "dote"; por lo que algunos han querido ver qué hedna como dote al final de los poemas, como ejemplo de que se estaría gestando el paso de la compra de la novia a la clásica forma del matrimonio griego, con lo que la dote se estaría institucionalizando; pero pensamos que es bastante improbable, (5).

Existe otra forma de establecer alianzas, y se hace substituyendo los hédna tradicionales, por dones de reparación. O sea, ofrecer una hija por parte de la familia del ofensor al que se ha ofendido; son los meília. Junto a éstos existen otros tipos de dones o regalos, como serían los dōra, que son aquellos que tienen el rol de la seducción, de la persuasión; que en la **Odisea** los vemos claramente en la figura de Penélope, y aquí radica su explicación, pues los pretendientes tratan por medio de estos regalos de entrar en alianza con la familia y con el oikos de la familia de la mujer.

Al igual que hubo distintos tipos de dones, hubo también distintos tipos de matrimonio, así pues,

los hubo quienes consiguieron una esposa por medio de un acto de proeza, o en una disputa; o por medio de una captura, u otros, sin captura, ni regalos, ni ágones. También distinguimos del matrimonio exogámico, el homérico, aquel endogámico, donde es el hombre quien cambia de oikos y se instala en el de su esposa, siendo ella la privilegiada; pero éste se dá en zonas marginales del mundo homérico: Tracia, Licia, etc... (para ello se utiliza el término dídomi).

Habíamos visto que el marido podía pedir a su suegro la restitución de los hédna, sin embargo, romper un matrimonio, devolver al oikos paterno la mujer, por un motivo que fuese la muerte del marido, se consideraba como una afrenta para la familia de ella, que debía ser reparada con numerosos regalos, (éste es el motivo de la inquietud de Telémaco cuando piensa enviar a su madre al oikos paterno). Esto se debe a que la mujer, como productora de hijos y ocasión de alianza entre potentes gêne, estuviese muy vinculada a la familia que representa, de la cual nunca se separaba completamente (6). Y de aquí la razón de que no podamos ver este matrimonio como una pura transacción mercantil, porque al realizar el vínculo de unión entre los dos esposos, se producía a la vez entre las dos familias, vínculos de recíprocas obligaciones, (por lo que el ofrecimiento de los hédna funda y asegura la legitimidad del matrimonio y garantiza

al esposo la propiedad de los hijos).

Así pues, hay que entender este matrimonio dentro de las nociones de pasaje y circulación, como instrumento privilegiado de alianza entre potencias familiares -alianza que realza y sella el intercambio tradicional de regalos- cuyos dos imperativos institucionales vienen dados por la exigencia de la alianza y de la continuidad del oikos.

Otros rasgos del matrimonio homérico son:

- la elección del conyuge recaía en los padres no sólo para las hembras, sino para los hijos varones. No obstante, los hijos tendrían voz y voto a la hora de las nupcias, y su consentimiento contaba sin duda, para concertar una alianza de este tipo.
- esta unión, aún siendo de conveniencia y no por amor, encauzado como está a la procreación de hijos legítimos, en calidad de herederos de una propiedad y unos cultos, y continuadores del linaje, trasciende la mera concupiscencia de la unión carnal, para adquirir una gran dignidad bendecida por los dioses.
- la fidelidad, aunque exigida estrictamente a la mujer, no lo era tanto en el marido, que podía, sin que nadie se lo tomara a mal, consolarse con sus siervas, o llevar a su lecho, en su propia casa, a una concubina.
- los poderes del marido no llegaban al extremo de infligir la muerte a la esposa infiel, ni aún siendo sorprendi

da en flagrante delito, (se estipulaba una indemnización pecuniaria al marido, por parte del amante, la esposa era repudiada y el padre de éste debía devolver los hédna recibidos. Cuando era a la inversa, debían devolver al suegro la "dote"), (7).

- los hijos casados y las hijas con sus hijos podían permanecer en la casa de los padres.
- donde había una concubina, sus hijos eran tratados como los de la auténtica esposa.
- los hijos ilegítimos revelan una sociedad donde los status jurídicos no están aún fijados de modo preciso, dado que aunque no definido, no tenían un carácter negativo, (8).
- sólo los hijos heredaban, ya que estaban obligados a proveer de dote a sus hermanas; y si un hombre sólo dejaba herederas, algún pariente varón tenía que desposar a una de las hijas y supervisar la herencia, (9).

VII,2 LA MUJER.-

En el mundo reflejado en los poemas hay dos códigos de moral distintos, según sea para el hombre o para la mujer. La castidad en el hombre se avenía mal con los ideales heroicos pero no con la mujer, a quien se le exigía. Así pues, los roles sociales masculino y femenino difieren netamente, y la sexualidad femenina

se consideraba, bien inexistente, o bien una forma inferior de la sexualidad masculina, siendo el parto, la única razón de ser, de su sexualidad. Sin embargo, se le considera su vida sentimental como más evolucionada, porque son capaces de sentir el amor como una pasión exclusiva, monomaniaca; claro está que ésta situación depende de la posición que ellas ocupasen en la familia o en la sociedad. Y precisamente por estar adecuadas a este marco, separadas más o menos de la existencia social y a veces reducidas a la contemplación, las figuras femeninas homéricas constituyen un " sistema de sentimientos privados " que los hombres no conocen todavía, -por ello la mujer conquista en la poesía una posición que es tanto más elevada, cuanto más baja se transforma su posición en la vida real- (10).

No obstante, el tema de la mujer no figura entre los de menor interés en los poemas, apareciendo las figuras femeninas, ya sean humanas o diosas, sin diferenciar claramente que sean más o menos activas; como cualquier otro elemento en estos poemas, para hacer resaltar la figura del guerrero.

En la *Odisea*, las mujeres están concebidas como interesantes en sí mismas, interesantes porque son misteriosas, y porque forman un conjunto que contrasta con cada una de ellas, intensificándose las unas con las otras, (11).

Hay un dato muy en consonancia con el rol de la mujer y la labor bélica que realizan los hombres, y ésta es la virtud o areté femenina que difiere de la que hemos visto aplicada a los hombres, ya que las calidades demandadas son la belleza, el mantener la casa segura y casta, etc... pero lo que palpita en esta cuestión, es que son los propios hombres quienes determinan la naturaleza de esta areté femenina, y como no tienen las mismas necesidades de competencia, ésto hace que las mujeres homéricas pueda ser efectivamente censuradas por acciones que los héroes homéricos pueden perfectamente realizar (12).

Todo esto revela -como propone acertadamente M. Arthur- la constatación de una situación especial de la mujer entre dos códigos de honor (uno sería el antiguo código heroico totalmente masculino y casi misógino, y el otro sería uno nuevo en el que la posición de la mujer se vería favorecida, en oposición a la concubina) que no conlleva nuevas funciones sociales para la esposa, sino una revalorización de sus tradicionales cuidados y una incorporación de sus funciones dentro de un nuevo ideal. Algo así como un nuevo romanticismo en el que **Homero** nos deja ver la idealización de la familia, especialmente en las relaciones de los esposos (13); y en la mujer homérica como madre de una generación ilustre, mantenedora y custodia de las más altas costumbres y tradiciones (14).

Pero veamos las tareas propias de la mujer en tiempos homéricos. Estas se ceñían fundamentalmente a proteger lo que era permanente e inmutable en el oikos homérico, y como dueña de él guardaba los tesoros, las provisiones alimenticias, las reservas de metal, fruto de las múltiples "razzas", hilaban la lana, dirigían el trabajo de los sirvientes, atendían a los visitantes, etc... pero las mujeres de un status inferior, económicamente hablando, tenían que participar activamente en las tareas necesarias para ganarse la vida, pues el retiro era un lujo sólo al alcance de las privilegiadas.

Como guardianas de la casa, son también las dueñas de los siervos y las siervas. Su relación con ellas como compañeras es evidente, pero en ausencia del jefe del oikos, todas ellas debían ocuparse de la buena marcha de sus dominios, aunque realmente poco se sabe de ellas, más que preparaban la lana, portaban el agua para las abluciones y los baños, eran las encargadas de la cocina, etc.. Mención aparte rigen las nodrizas, pues desempeñan una función especial que les confiere un rol importante, ya que son realmente quienes llevaban el peso de la mansión, realizando todas las labores que estaban asociadas a ellas, las dueñas de la casa.

Finalmente, estas mujeres se ocuparon de sus deberes con completa libertad, como auténticas amas de casa, saliendo y entrando de casa, sin estar recluidas

en el gineceo; sino que, muchas veces, cuando se daba la ocasión, iban y venían libremente y entre hombres que la acompañaban. " Teniendo en nuestro haber ejemplos de mujeres que eran completamente libres y se hallaban sin obligación respecto a la dirección y el mantenimiento de los asuntos familiares ", (15).

VII.3 VIDA COTIDIANA.-

Para asentar las distintas actividades que seguidamente desarrollaremos, es conveniente conocer el hábitat en sí, donde se realizaron. Este viene caracterizado por :

Todas las casas homéricas se realizan generalmente según un mismo plan y éstas no responden a los grandes palacios de tiempos pasados sino a granjas o pequeñas casas a lo largo de una calle o agrupadas entorno a un espacio central, de estructura familiar.

Las partes de ésta son: el tháronos, como habitación privada y que no está abierta a los visitantes; klimax que más que una escalera construida sería una de mano, sin peldaños, y no como una retícula (luego ya sabemos que tuvieron más de un piso estas casas); laure es un corredor que conecta la puerta de fuera al megarón, con el patio; el megarón que es la principal sala de estar -si bien se ha discutido mucho su existencia

o no, aunque pensamos que si tal estructura es conocida ya en la arquitectura micénica, **Homero** la trasladaría a los grandes vestigios de poder, como el palacio de Nestor, lo cual hace posible su existencia-. Los mesodriai, que serían las estructuras que soportan los ladrillos de los muros de las casas, orsothine o puerta de fuera del megarón, que da paso a la parte doméstica y también permite el acceso a un corredor que desde la puerta frontal del megarón al mundo exterior; y los oidos o umbrales de las puertas, tanto en piedra como en madera.

En cuanto a la indumentaria, la primera pieza que encontramos es el chiton, que viene a ser una túnica o camisa larga, sin mangas, con una abertura para introducir la cabeza, (esto parece indicar que no se eche sobre los hombros dicha prenda, sino que era introducida). Encima de este chiton, los hombres llevaban la chlaina o manto de lana. Tanto los hombres como las mujeres llevaban el faros, del que no se sabe a ciencia cierta si era una variedad lujosa de la chlaina o no, (frecuentemente está teñido de púrpura) y normalmente era de lino.

Para protegerse del sol y de la lluvia empleaban un gorro de piel de cabra (chinen) y para salir a la calle portaban sandalias -no así en la casa, que iban descalzos-, y dormían desnudos. El equivalente a la chlaina masculina es el peplos en la mujer, sujeto a los hombros por una fíbula, suele ser largo; además

podían llevar velo o chrédemnon.

Respecto a los alimentos: hacían tres comidas al día, según las horas: el desayuno o ariston, el almuerzo o deipnon, y la cena o dorpon, (el primero solía ser muy ligero). Desconocen los dulces. ni toman pescado, no cuecen los alimentos, y parece que ignoran los usos culinarios del aceite; como condimento sólo usan la sal. Su manjar preferido fue la carne de buey, de cerdo, cabra o cordero, dada la escasez de estos animales en un país como Grecia, pobre en pastos; por ello mismo, el pan sin levadura, las papillas de harina, los frutos y el queso ocuparon una faceta más importante, la leche, en cambio, parecen desconocerla, (16).

Los deportes: en ellos se adquiría la fuerza física y la agilidad necesaria para la guerra, templándose el ánimo con la fatiga y el peligro, consiguiendo además una belleza corporal, tan presente en el mundo helénico. Se conocen: el pugilato, la lucha, la carrera, el salto, el lanzamiento de jabalina, el tiro de arco, el combate armado, etc...

Y entre las diversiones encontramos una especie de juego de dados o de damas (pesoi), las peonzas, las tabas, el juego de pelota, más el canto, la música y la danza. Aparte estaban los banquetes, donde se fortalecían vínculos y se estrechaban lazos de hospitalidad, además de ser vehículo de comunicación y trato social

-las mujeres no podían asistir-.

Y ya, para terminar nos resta adentrarnos en el campo de la educación, como colofón a nuestro estudio. En ella distinguimos dos aspectos: uno técnico, mediante el cual el niño se preparaba y se iniciaba progresivamente en un determinado estilo de vida; y otro ético, concebido como algo más que una moral preceptiva, es decir, como cierto ideal de existencia (17).

Lo fundamental de esta educación, no obstante, fue la belleza (kalos) en el sentido normativo de la imagen, del ideal, que va íntimamente acompañada de la areté, que es el atributo propio de la nobleza, (ya vimos: fuerza, destreza guerrera, valor heroico, etc...) y máximo exponente del sentido del deber, (18).

Los padres jugaron un papel relativamente pequeño en esta parcela, estando pues presumiblemente caracterizadas las relaciones padre-hijo, por la idealización del padre; pero sí fue un adulto quien estaba encargado de su formación. En estos momentos pensamos que los ancianos o aedos desempeñarían una función importante en esta tarea, dado su saber añejo y cultivado, así como el sumo respeto que infunde la vejez; pero creemos que si bien Homero es muy prudente a la hora de tocar el tema, es patente ya la existencia de relaciones "homosexuales" (19), y por lo tanto de paiderasteia, (hay muchos autores que han tratado de negar esta faceta, sobretodo

en función de la relación Aquiles-Patroclo, -Griffin la sublima comparándola al amor de Gilgamesh por Enkidu (20), pero, junto con otros varios autores más (21), pensamos que es indiscutible observar una relación adulto-joven cito tan tierna y norosa, que no nos conduzca a pensar en una relación peaerástica, y por lo tanto, en un amor entre hombres. Ahora bien, que **Homero** guarde silencio sobre el tema -que no lo hace, sino que lo menciona "a la griega"- no implica que no conociera estas prácticas, ni que la omitiera en su obra deliberadamente, sino que el interés del epos y el de su público, se centraba en otros temas, e incluso así, bastante es ya que tengamos el testimonio de la relación tan estrecha entre Aquiles y Patroclo), pero ésto será materia de estudio más adelante.

CONCLUSIONES

En este último capítulo hemos tratado de mostrar la vida cotidiana en los tiempos de **Homero**, para cerrar el marco completo que nos facilite comprender mejor qué acaece y por qué. Por ello lo dividimos en tres grandes apartados, centrados en tres grandes aspectos, pero antes decidimos aclarar un poco las relaciones que se estaban dando en función de los diversos núcleos que articulan esta sociedad; por ello vimos la familia, el oikos y el genos como un conjunto en tránsito, que se modifica y permuta, ofreciendo nuevas salidas, y por lo tanto creando nuevas contradicciones, con el fin de lograr comprender al individuo en sí, dentro de este complejo mundo homérico.

Una de las manifestaciones más importantes de este individuo fue la que creó nuestro primer gran apartado: el matrimonio. En él veíamos los lazos religiosos que abrazaba, así como los sociales (continuidad de culto y establecimiento de alianzas); vimos también cómo se organizó sin amor desde las distintas familias que buscan ligarse, ofreciéndose dondes de diversos tipos según sea el caso: hédna, cuando el matrimonio es por compra, meí-lia, cuando se intenta reponer el daño ofrecido, y los dôra, cuando se pretende ingresar en un potente oikos, y son considerados como medio de persuasión o seducción.

Vimos también varios tipos de matrimonio, desde el exogámico (homérico), al endogámico, pasando por los de captura, disputa o proezus; pero todos tenían en común la necesidad de alianzas y preservar la continuidad del oikos.

Después anotamos unas características que incluían la fidelidad, los hijos ilegítimos, la herencia, el adulterio, la procreación....

El siguiente apartado lo denominábamos "la mujer", y en él tratamos de conocer los roles que desempeñó en esta sociedad. Y la vimos en su aspecto sexual relegado, en apoyo del ideal heroico que mueve los poemas, en su propia areté entre dos códigos de honor, etc.... para después adentrarnos en su mundo de labor, en su misión dentro del oikos, y en relación a su marido, con las sirvientas a su disposición y el trato que dispensaban, con su libertad de movimientos y los frenos que la azoraban.

Finalmente, el tercer gran apartado lo centrábamos en la vida cotidiana, que la dábamos a conocer según el hábitat que nos serviría de escenario: la casa y sus distintas estancias. Después vimos la indumentaria, con sus tipos de túnicas y mantos; los alimentos y el régimen de comidas; los deportes o competiciones atléticas; las diversiones -tanto en lo que hoy llamamos "juegos de mesa" como en los banquetes; para cerrar este capítulo con un apartado sobre la educación y el amor "homosexual"

-tan discutido en Homero-, centrándonos en la areté, la belleza y el deber como reglas de esa educación que se manifiesta a su vez en dos planos, uno ético y otro técnico; y en la que contemplábamos la tradicional paiderasteia (de ahí la discusión sobre el amor "homosexual", y nuestra creencia en su autenticidad en esta época).

NOTAS.

- (1) LAMPROPOULOU, S. Ē thēsis tēs ghunaikōs ēis tōis ārchaiōis chrōnōis, en "Platōn" (Atenas), 32-33, (1981), pp. 88-113.
- (2) FINLEY, M. I. Matrimonio., pp. 270 y ss.
- (3) Que algunos autores no consideran que surgió en el periodo homérico, sino que entonces ya empezaba a decaer, dando lugar a una situación extraña donde se mezclan esta alianza moribunda y otra que nace.
- (4) SCHEID, E. Il matrimonio omerico, en "DA" (Roma), 1, 1 (1979), pp. 60-73.
- (5) FINLEY, M. I. Matrimonio., pp. 272.
- (6) SCHEID, E. Il matrimonio omerico., pp. 71 y ss.
- (7) GIL, L. Tres lecciones., pp. 363-364.
- (8) MOSSE, C. La Grèce archaïque., pp. 52.
- (9) SIMON, B. Razón y locura., pp. 303.
- (10) CODINO, F. Introduzione a Omero., pp. 152 (" Nell'evoluzione verso la letteratura sentimentale la donna si conquista in poesia una posizione che é tanto piú elevata quanto piú bassa diventa la sua posizione nella vita reale."); en cambio MACKAY, L. en su obra The person of Penelope, en "GER", (Oxford), V, 1, (1958), pp. 123-127, no sólo opina lo contrario, sino que además dá una imagen de la mujer griega calcada de cualquier manifiesto antifeminista del peor gusto del siglo pasado.
- (11) GRIFFIN, J. Homer on life and Death., pp. 96 ; y FOLEY, H. "Reverse similes" and sex roles in the Odyssey, en "Arethusa" (Buffalo), XI, (1978), pp. 7-26.
- (12) ADKINS, A. Merit and Responsibility., pp. 37.
- (13) ARTHUR, M. Early Greece: the Origins of the western attitude toward women. en "Arethusa" (Buffalo), 6, (1973) pp. 7-58.

- (14) JAEGER, W. Paideia: los ideales de la cultura griega, FCE, México-1981, pp. 37.
- (15) LAMPROPOULOU, S. Ē thēsis., pp. 91 ("Ἐχθρὸν παράδειγμα τὸ γυναικῶν, αἱ ὁπίαι ἔσαν ὄλοσ ἑλευθέραι καὶ ἀδῆσμευτοὶ κατὰ τὴν δι᾽ ἄλλοθεν καὶ δι᾽ ἐκπῆραι ὄσιν τῶν ἰκθῆνηϊακῶν τὸν ὑπόθεσῶν.")
- (16) GIL, L. Tres lecciones., pp. 439-63; es la base de nuestro estudio.
- (17) MARROU, H. Historia de la educación., pp. 9
- (18) JAEGER, W. Paideia., pp. 19 y ss.
- (19) Entrecomillamos este término, dado que a nuestro entender, cualquier tipo de relación erótico-afectiva entre dos seres, no tiene por qué encasillarse en ningún calificativo, que reprime por sí mismo la propia realidad sexual, que los griegos conocieron.
- (20) GRIFFIN, J. Homer on life and death., pp. 104.
- (21) MURRAY, G. The Rise of the Greek Epic, Oxford University Press, London-1934; SIMON, B. Razón y locura., pp. 307 y ss. ; FINLAY, R. Patroklos, Achilles and Peleus: Fathers & Sons in the Iliad, en "CW", (Pittsburgh), 73, 5 (1980), pp. 267-273; LEWIS, Th. Los hermanos de Ganimedes, en "Homosexualidad: literatura y política", Alianza, Madrid-1985, pp. 124-148; LENS, J. Eunomía y Paiderastia, en "Sodalitas" (Granada), III, (1983), pp. 469-514; CLARKE, W. Achilles and Patroclus in love, en "Hermes" (Wiesbaden), CVI, (1978), pp. 381-396; LEVIN, S. Love and the Hero of the Iliad, en "TAPhA", (Cleveland) LXXV, (1949), pp. 37-49, y BOSWELL, J. Hacia un enfoque amplio: revoluciones, universales y categorías relativas a la sexualidad, en "Homosexualidad: Literatura y Política"., pp. 38-74.

" A un certo punto della vita, tutto quello su cui possiamo gli occhi per la prima volta ci è estraneo. Lo guardiamo da turisti, con interesse ma freddamente. Appartiene agli altri. "

N. Ginzburg

III. EL UNIVERSO HESIODICO.

I. INTRODUCCION.-

Damos paso a continuación al estudio de **Hesíodo** y su obra, como tercer paso imprescindible para lograr los objetivos que nos hemos propuesto alcanzar. De esta forma constatamos la transformación que sufre la Hélade al adentrarnos en las postrimerías de lo que se ha llamado "época arcaica". Con esta nueva faceta de los cambios que se están dando, cercamos el contenido de nuestro trabajo, y topamos con el marco cronológico que nos hemos propuesto y que nos ayuda a acotar los límites en los que esta Tesis tiene prevista moverse, o actuar.

El poeta **Hesíodo** pertenece a lo que Alsina (1) ha denominado "primera época arcaica" (siglos VIII-mediados de VII a.C.), que sería una de las dos fases en la que se puede dividir la época arcaica propiamente dicha (le seguiría una "segunda época", la propiamente arcaica o lírica, que a su vez comprendería una primera etapa -aproximadamente 650/550 a.C.- y una segunda etapa, tras un momento de crisis en la que la poesía parece esfumarse y llevar una vida letárgica, que abarcaría desde el 530/450 a.C., momento de madurez de lo arcaico y en el que asistimos a los primeros balbuceos de lo que tradicionalmente se ha llamado "lo clásico").

Hay quien defiende la prioridad de **Hesíodo** respecto a **Homero**, basándose en el testimonio de los

autores clásicos que citan en este orden a los poetas más antiguos: Orfeo, Museo, **Hesíodo** y **Homero**; o porque encuentran datos homéricos en fechas posteriores al 700 a.C., como son la táctica hoplítica, el escudo de Agamenón con la Gorgona, el broche de oro de Odiseo, etc... Otros, sin embargo, lo sitúan en la misma época que **Homero** o como puente entre la **Iliada** y la **Odisea**. Pese a todo, somos de la opinión más generalizada, que considera a **Hesíodo** posterior, y por lo tanto, de principios de siglo VIII a.C., o todo lo más de finales de siglo (2).

Pero veamos las características generales de estos momentos en lo que a nuestro poeta se refiere. Nos encontramos ante un universo que se decanta por ensalzar la piedad por lo antiguo, donde el espíritu de aislamiento fue desapareciendo gradualmente, con un sistema de comunicaciones entre las distintas localidades que facilitó los intercambios y que se vió ampliamente desarrollado hacia la mitad del siglo VIII a.C. Asistimos ahora, a una disminución de los sentimientos de compasión, al tiempo que aumenta el elogio de la medida; en un mundo donde hace su aparición un régimen político determinado, el de las poleis, que junto a él aparecerán dos vertientes -en el ámbito geográfico en el que nos movemos-, una empírica, de la que nacerán las ciencias etnológicas e históricas, así como la medicina; y una vertiente racionalista, metafísica, que dará lugar al origen de la especulación filosófica.

Además, asistimos a la ruptura de los lazos que unen el individualismo con el Estado; éste es uno de los grandes fenómenos que ahora acaece: la aparición de una conciencia del yo -tímidamente atisbada en los poemas homéricos- o el despertar de la personalidad (3).

Así pues, es un periodo falto de equilibrio, de luchas de tendencias opuestas, centrífugas, en la que nuestro poeta escribe sus dos obras conocidas: **los trabajos y los días**, y **la Teogonía**. En ambas plasma su concepción del mundo apoyado sobre bases religiosas: la vida está compuesta de cosas que deben aceptarse porque así lo disponen los dioses, a cuyo poder se está sujeto. Así pues, aunque sea de una manera aún vaga, " encontramos ya en **Hesíodo** una doctrina optimista que cree que en el mundo natural y en el humano actúa una inteligencia que produce un orden alejado de la antigua arbitrariedad"(4).

Esta considerable distancia que separa el mundo espiritual de **Hesíodo** del de la gran epopeya no sólo es resultado de un desarrollo temporal, sino de una procedencia geográfica y social totalmente diferente, (la poesía homérica se desarrolla en Jonia y la de **Hesíodo** en Beocia, recogiendo ambas una tradición que se remonta a la koiné cultural de la última época micénica, pero que durante los siglos oscuros ha evolucionado de forma distinta), (5).

Así, como "documento", la obra hesiódica puede ilustrarnos maravillosamente la situación en que vive,

social y económicamente. la Beocia del siglo VIII a.C., que debía de ser, por otra parte, la que más o menos debía reinar en el resto del mundo griego. (esos pequeños campesinos, que si bien eran libres, tenían que mantener una dura lucha por la existencia). Por esto, el interés predominante por la epopeya homérica pasa a segundo término en el ambiente de **Hesíodo**, ya que su código es más real y más próximo a la tierra, aunque carezca de un alto "ideal" a primera vista (6).

" Nos hallamos, pues, ante un pensamiento vivo y mítico, expuesto en la forma de un poema original. Pero este sistema mítico se halla constituido y gobernado por un elemento racional, como lo demuestra el hecho de que se extiende mucho más allá del círculo de los dioses conocidos por **Homero** y objeto del culto y de que no se limite a los meros registros y combinaciones de dioses admitidos por la tradición, sino que se atreva a una interpretación creadora de los mismos e invente nuevas personificaciones cuando así lo exijan las nuevas necesidades del pensamiento abstracto " (7). Por ello, el poeta interpreta el mito de acuerdo con sus nuevas evidencias íntimas y sólo mediante la incesante metamorfosis de su idea se mantiene el mito vivo.

Otro aspecto importante a destacar es que **Hesíodo** siente que le ha sido encomendado el proclamar la verdad en sus versos, y mira recelosos a los que con

la misma pretensión no cumplen los requisitos; lo que le hace distanciarse una vez más del mundo de la epopeya homérica (8) -y es precisamente esa conciencia de enseñar la verdad, lo radicalmente nuevo en relación con **Homero-**. " Por primera vez mantiene la pretensión de guía, sin fundarla en una ascendencia aristocrática (...). Con él empieza el dominio y el gobierno del espíritu que presta su sello al mundo griego. Es el "espíritu", en su sentido original, el aliento de los dioses que él mismo pinta como una verdadera experiencia religiosa, y que recibe, mediante una inspiración personal, de la musas, al pie del Helicón " (9).

NOTAS.

- (1) ALSINA, J. Literatura griega, Ariel, Barcelona-1983, pp. 126.
- (2) PEREZ JIMENEZ, A y MARTINEZ DIEZ, A. Introducción a Hesíodo, en "Hesíodo, Obras y fragmentos", Gredos, Madrid 1983, pp. 14.
- (3) ALSINA, J. Literatura griega., pp. 132.
- (4) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Ilustración y política en la Grecia Clásica, Revista de Occidente, Madrid-1966, pp.98
- (5) PEREZ JIMENEZ, A. y MARTINEZ DIEZ, A. Introducción a Hesíodo., pp. 15
- (6) JAEGER, W. Paideia., pp. 76 y 77.
- (7) Ibidem., pp. 74
- (8) LESKY, A. Historia de la literatura griega, Gredos, Madrid 1975, pp. 116 y CARO BAROJA, J. La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos, CSIC, Madrid-1983, pp. 11-17.
- (9) JAEGER, W. Paideia., pp. 82-83.

II. ESTILO.-

En **Hesíodo** tenemos la combinación de proemios épicos y líricos, que se unen indisolublemente, siendo las Musas el punto de unión, no existiendo monodia lírica en estilo directo, sino relato épico de la misma. Ahora bien, como dice L. Rossi, " el epos narraba y **Hesíodo** adaptando sus formas, razona y valora, de manera no épica " (1), por lo que sistematizó lo que había de relativamente racional en las distintas tradiciones míticas y construyó una suma de "cientificidad" a su obra (así, la investigación de las filiaciones a partir de la estirpe primitiva, es el esfuerzo para descubrir una relación de subordinación entre las realidades, para desvelar el fondo común de las cosas que ha de servir como base a todo el posterior devenir, que se estructurará definitivamente en un sistema de relaciones permanentes), (2).

Además, **Hesíodo** cambió el contenido de la poesía épica ya que no cantó acontecimientos del pasado heroico ni los de su tiempo, porque estaba totalmente preso de sus necesidades personales, materiales y espirituales, y sus preocupaciones y ansias eran las de su público. Así, aunque cultísimo, hablaba al pueblo, y fue el primero en cantarle tal como era -confrontado con **Homero**, muestra el otro extremo de la escala social y revela un nuevo código de conducta- (3).

Otro de los aspectos que despierta la obra de **Hesíodo** es su ligazón o no, a la obra homérica, así como a una tradición anterior a ambas, las posibles relaciones con el Próximo Oriente, o la eterna disyuntiva de oralidad/escritura.

Hoy se acepta mayoritariamente que ambos poetas recogen una idéntica tradición de orígenes micénicos, si bien se diferencian por el cúmulo de influencias que reciben, y que como tal, se observa que en sus obras aparece la configuración del ritmo en fórmulas (íntimamente ligadas a la confección de genealogías), ritmo que por otra parte el profesor Alsina (4) caracteriza por venir determinado por el predominio primero del espíritu "centrífugo" jónico, seguido del "centripetismo" dórico. para finalmente, aparecer una síntesis armónica de las dos en Atenas. No obstante, ésto ha hecho que precisamente se pueda arguir la contemporaneización de ambos poetas, (5) o que se materializase el problema de la oralidad de las obras. Ya que para unos autores el sistema rítmico formular, o el uso del dialecto homérico son razones suficientes para otorgarle a la obra de **Hesíodo** su carácter oral; pero para otros con la implantación del alfabeto fenicio, resulta casi imposible aceptarlo (nosotros creemos que esta segunda opción es la más acertada).

Respecto a la influencia oriental hay mucho que expresar, dado que se han encontrado multitud de

paralelos, tantos que casi han negado la más mínima gota de originalidad a nuestro poeta y no creemos que esto sea así. Por ejemplo, en la narración a cerca de Urano, Cronos y Zeus se ha conectado con una antiquísima tradición a la que pertenecen tanto los textos hetitas como los de las Schamra, pensándose que fueron introducidos bien por los fenicios, bien por los griegos, desde Asia menor, Mileto o Rodas. O la existencia de una disputa entre dos hermanos en un texto hetita, ha pretendido negar todo valor real al litigio entre **Hesíodo** y su hermano Perses para calificarlo de simple tópico literario (6). Además, la propia figura de Perses se ha puesto en duda, pensándose que no pasaría de ser un simple recurso poético para presentar el programa didáctico de **Hesíodo** (7).

Se ha creído ver también, influencias del poema de Anu-Kumarbi-Tesub, en la canción de Ullikummi, en el Enuma Elis, con mediación fenicia. O en el calendario propuesto por **Hesíodo**, ya que tenemos paralelos en un almanaque sumerio que es anterior en unos 200 años, así como con el calendario de Gezer; si bien la existencia de estos calendarios no implican necesariamente un influjo directo sobre **Hesíodo**.

De todo esto se concluye que si bien no tan claramente como en la **Teogonía**, las influencias orientales existen en algunas partes de **los Trabajos y los días**; así, esta literatura didáctica griega tiene antecedentes

en Egipto, donde conocemos "la instrucción de Ptah-hotep", o en la presencia de documentos babilónicos como las instrucciones de Shuruppak o los consejos de sabiduría que se remontan al 1580-1200 a.C.

Más concretamente, y en palabras del profesor Lesky, " encontramos una tradición de procedencia diversa, mezclada de manera muy variada con lo que **Hesíodo** configuró como expresión de su propio pensamiento." (8)

Veamos ahora las características de las obras de **Hesíodo**. **La Teogonía**: en ella nos encontramos con una innovación que le permite alejarse de los mitos de sucesión al no tratar solamente de una sucesión de diversos soberanos celestes, sino de un desarrollo consecuentemente dirigido hacia Zeus. Desarrollo en el que de ninguna manera faltan las líneas directrices, pero éstas se entrecruzan y se hallan de tal modo envueltas por otros conflictos secundarios, que a menudo se las pierde de vista. Todo esto, así como el desarrollo más asociativo que lógico, de ciertos trozos y la presencia de suplementos, es uno de los rasgos fundamentales de lo arcaico, que domina la imagen de esta poesía (9). Representa, pues, un genial esfuerzo por explicar el sentido del mundo divino, su recorrido desde un caos inicial hasta el supremo reino de Zeus, que encarna la justicia y el orden.

Según Rodríguez Adrados, **Hesíodo** mezcla aquí elementos líricos, épicos y proféticos, teniendo como mode

lo el himno, y más concretamente, el himno a las Musas (10).

Los Trabajos y los Días, " reúne todos o casi todos los temas folklóricos no estrictamente narrativos y una buena porción de los narrativos, siempre con carácter etiológico porque el fin último de la obra es informar al hombre sobre lo que hay que saber para vivir " (11). Y al igual ocurría con *la Teogonía*, aquí *Hesíodo* traspone, bajo vestidura mítica, un himno (12).

Por último, nos gustaría terminar con una reflexión de P. Pucci muy interesante, dado que recoge la fluctuación que se está dando en la época del poeta, así como los resultados de la larga tradición de la que es portador, en un campo como el del pensamiento, que luego nos facilitará la comprensión de otros muchos aspectos de sus obras: " Percibimos en el texto hesiódico las contradicciones que dominaron el pensamiento griego tardío: la contradicción entre el lenguaje como una entidad independiente de la realidad externa (...) y el lenguaje que interpreta la imitación de las cosas/nociones como significados del discurso auténtico " (13).

CONCLUSIONES

En este segundo capítulo hemos tratado de señalar las características del estilo hesiódico que las podemos concretar en el resultado de una combinación de proemios épicos y líricos por intervención de las Musas; poemas que al operar con el campo mítico ofrecen a su obra el nuevo carácter científico que se está imponiendo en ésta parte de Grecia, junto a una nueva perspectiva como es el afán didáctico. Todo ello refleja pues, un nuevo código de conducta, en el que no se penetra en el pasado heroico y en el que se entabla un diálogo con las ansias del pueblo llano. No obstante, si todo esto le hace separarse de **Homero**, en cuanto a la tradición que conlleva, podemos ver las semejanzas (tradición oral micénica), constatándose en el empleo de fórmulas y ritmos. Tradición que se ve ampliada por una presencia de elementos orientales que dan el auténtico carácter a la obra de **Hesíodo**.

NOTAS.

- (1) ROSSI, L. Homero y la poesía posterior, en "Orígenes y desarrollo de la ciudad. El Medioevo griego"., pp. 137
- (2) ROBIN, L. El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico, Uteha, México-1962, pp. 24-32.
- (3) EHRENBERG, V. Esiodo e il suo pubblico, en "L'origine dello stato nella Grecia Antica"., pp. 92
- (4) ALSINA, J. Literatura griega., pp. 133.
- (5) NOTOPOULOS, J. The Homeric Hymns., pp. 362 (" Our realization now that Homer and Hesiod both draw their common formulae from the Achaean tradition of oral poetry allows us again to follow the ancient tradition contemporaneity.")
- (6) JIMENEZ, A. y MARTINEZ, A. Introducción a Hesíodo., pp. 10
- (7) Esa es la postura de H. MUNDING, Hesiods Erga in Ihrem Verhältnis zur Ilias, Frankfurt-1959, y de J. BLUSCH, Formen und inhalt von Hesiods Individuellens Denken, Bonn-1970, citado por PEREZ JIMENEZ, A y MARTINEZ DIEZ, A. Introducción a Hesíodo., pp. 9.
- (8) LESKY, A. Historia de., pp. 117.
- (9) Ibidem.,
- (10) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Noticias sobre la lírica en Hesíodo y los Himnos Homéricos, en "Orígenes de la Lírica griega", Revista de Occidente, Madrid-1976, pp. 60.
- (11) MIRALLES, C. De los siglos oscuros., pp. 43.
- (12) RODRIGUEZ ADRADOS, F. Noticias sobre., pp. 60
- (13) PUCCI, P. Hesiod and the language of Poetry, John Hopkins university Press, Baltimore-1977. (" we perceive in Hesiod's text the contradiction that dominates later Greek thought; the contradiction between the view of language as an entity independent of external reality (...) and the view of language that interprets imitation of things/notions as the means of truthful discourse.")

III. SOCIEDAD.-

Pasamos a continuación a ver uno de los aspectos más complicados de este momento histórico. En él trataremos de abarcar el mayor número posible de datos, por lo que queremos analizar desde el progresivo proceso de individualización que se está produciendo hasta los valores que determinan estos grupos sociales. Vayamos por partes:

En este momento en el que nos encontramos se está produciendo una transición -que como veíamos se podía empezar a rastrear desde **Homero**- en el que tanto las circunstancias como los acontecimientos se ven afectados. El profesor Alsina llega a decir que el gran fenómeno de esta época es la aparición de una conciencia del yo, el propio despertar de la personalidad; y quizá tenga razón dada la creciente complejidad de la situación social así como de sus conflictos internos con los nuevos conceptos morales y políticos que aparecen, (los antiguos valores están cambiando, las instituciones de tiempos inmemorables comienzan a decaer, nuevos grupos de población comienzan a asentarse en diversos lugares imponiendo nuevas costumbres, naciendo un sentimiento de inseguridad, en el que nada es permanente o estable, y en el que lo que fué válido ayer no lo es hoy).

Además, -seguimos con el profesor Alsina-

la propia misión del poeta no es la de recordar las gestas de la tradición sino que volviéndose contra los ideales vigentes, y tomando como módulo su propio pensamiento, ataca y critica las creencias que nutren la vida de su sociedad. Es la etapa crítica del paso de las "creencias" a las "ideas". Por esto mismo, es altamente sintomático que frente al anonimato de los aedos homéricos, **Hesíodo**, "firmara" su obra, y no sólo ésto, sino que también habla de sí mismo, y pone como punto de partida de su poesía las amargas experiencias personales (1).

Pero veamos cómo se articula esta nueva situación con otra nueva parcela que se origina plenamente a lo largo de estos siglos; nos estamos refiriendo a las poleis, fenómeno que tiene lugar en estas fechas (siglos VIII-VII a.C.): entendemos por polis, "una comunidad territorial agrupada alrededor de un centro "urbano"; una comunidad humana, que reconoce la autoridad de un rey y un consejo de ancianos, y que testimonia a intervalos irregulares, cuando se reúnen en el âgora aquellos que forman parte del demos." (2)

Este sistema se caracteriza fundamentalmente por una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder, llegando a ser la herramienta política por excelencia, el medio de mando y dominación sobre los demás. Como muy bien dice J.P. Vernant, "este poder de la palabra recuerda la eficacia

de las expresiones y las fórmulas en ciertos rituales religiosos o el valor atribuido a los "dichos" del rey cuando soberanamente pronuncia la themis; sin embargo, en realidad se trata de algo enteramente distinto. La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación." (3)

De esta manera, se establece una estrecha relación entre política y logos, pues " el arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el logos, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo (...), a través de su función política," (4). Por esta razón los conocimientos, valores, etc... van a ser sometidos a crítica y discusión pública, por lo que ya no se les conserva como garantía de poder, en el secreto de las tradiciones familiares, -no sólo por esta nueva realidad sino porque la vieja estructura familiar está desmoronándose-. Se ha mencionado incluso como exponente más claro de esta caída, el hecho en sí del enfrentamiento de dos hermanos, como gesto indicativo de una sociedad en "vias de organización", donde se están sustituyendo los lazos de sangre (5). En adelante, la discusión, la argumentación, la polémica serán las reglas del juego político (6).

No obstante, si bien la situación es diferente a la planteada en época homérica, tampoco aquí hay un acuerdo claro sobre la clara presencia de tal realidad política. De todas formas pensamos que la polis está aún

en gestación y no reviste las cualidades de las que gozará más tardíamente en época clásica, aunque se registra ya palpablemente su presencia en la vida social de las distintas comunidades helénicas, en la que comienzan a ofrecerle al individuo nuevas relaciones sociales que poco a poco reflejarán el paulatino poder del demos (7), y en las que el individuo va a perder parte de su independencia, pero recibiendo a cambio seguridad y protección. Todo ello quedará articulado por la presencia del nomos como soberano supremo de la polis, ya que no sólo otorga al Estado su sentido ético, sino que facilitará la inclusión del individuo en el orden de la totalidad, (8).

Veamos a continuación los grupos sociales del mundo de **Hesíodo**. Por lo pronto tenemos que decir que tanto el cuadro de división social como de funciones sigue siendo el mismo (thetes, demiurgos,...) aunque alterado en parte por el nuevo proceso que está sufriendo, proceso que Will llama " la gran transformación de la estructura social en Grecia ", puesto que se registra el paso de la gran familia, del clan, a la pequeña familia que reúne padres e hijos y en rigor, los ascendentes directos; y que va unido a la transformación de la estructura económica que luego analizaremos (9). De este modo nos encontramos con tres grupos claramente diferenciados. Por un lado un grupo enriquecido que no pertenece a la nobleza y que pretende la igualdad legal y el poder político, cuya

función primordial sería el mar y los intercambios, (es lo que ha llamado Perez Jimenez, la "clase media industrial y mercantil"), (10).

Por otro lado tendríamos los pequeños propietarios campesinos, y por último, los grandes propietarios o "grupo aristocrático", que vería mermados sus poderes progresivamente a la vez que se aprecia la ruptura dentro de las antiguas unidades tribales, (las propias enseñanzas de **Hesíodo** están en contradicción con los viejos valores de este grupo, que no atribuía ningún significado moral al trabajo; por lo que se señala aún más el nuevo grupo que emerge, y a quién irían dedicadas las obras de **Hesíodo**).

Todo esto se organiza políticamente en un nuevo sistema de aristocracias locales, aunque no implica que en algunos lugares perdure aún la antigua institución monárquica (**Hesíodo** los denomina también basileus) aunque su desaparición va unida a las causas que determinan el nacimiento de la polis (11). No obstante las características que podemos señalar de estos reyes hesiódicos, son, en primer lugar, que no conocían la función militar (12); en segundo lugar, que en tiempos de paz serían los encargados de la administración de justicia, además de officiar las ceremonias religiosas. El pueblo los consideraba como dioses y pertenecen a Zeus, tienen en él su origen y de Zeus deriva su propia autoridad.

Por último, nos gustaría señalar el grupo de los extranjeros, que continua el mismo rol que en época homérica, considerándolos aún como un elemento hostil a los que se les excluye de ciertos cultos cívicos, debiendo conseguir protección entrando en contacto con un santuario y como suplicante, y que para ser aceptados como huéspedes necesitan la figura de un introductor, aunque son considerados un bien para la casa (13); y el de las Mujeres. Si hay un tema clave en **Hesíodo**, éste ha sido su archiconocida misoginia. La mujer en el mundo hesiódico se dibuja como conjunto de encantos y engaños o como " un mal con el que todos se alegren de corazón acariciando con cariño su propia desgracia ", (14). Pero vayamos entonces al fondo de esta cuestión: la mujer en **Hesíodo** goza desgraciadamente de un rol distinto al que ocupó en la época homérica, tanto es así que se ha esgrimido con el mito de Pandora, **Hesíodo** lo que pretendía era rechazar los dos valores esenciales del mundo homérico; la mujer y los regalos; creemos que ello se debe fundamentalmente claro está, a los cambios que se están produciendo en el seno de esta ciudad -L. Sussman cree que los roles de la mujer caen cuando se cambian los roles de producción (15)-, así se explica que en el mundo hesiódico, donde existe un fiero individualismo y una competitividad agresiva, la mujer fuese una parte del esfuerzo corporativo que haría posible, sin lugar a dudas, el ascenso del

mando en escala económica y social; de aquí que la actitud que va a tomar el poeta hacia la mujer, va a venir dada desde la perspectiva de "clase" en cuanto a las necesidades políticas y económicas. Esta actitud la concretamos de la siguiente manera:

- por la ambivalencia que despierta (tanto para la mujer humana como divina), íntimamente relacionada con el erotismo y lo ctónico, (16).
- por su propia sexualidad que establece la relación heterosexual con el propósito de la reproducción.
- por la ausencia de una postura concreta en el orden social o político, o incluso familiar.
- por ser hostil a la civilización -está aliada con monstruos y bestias- y carecer de dimensión moral, necesitando de dirección y control para llegar a ser verdaderamente humana.
- porque su trabajo no se considera tan esencial o importante como el del hombre, en el funcionamiento de la sociedad o la familia.
- porque polariza dos términos opuestos: hombre/mujer: psysis-téchne.
- porque es la causa de la diferenciación y distancia de los hombres con los dioses.
- porque introduce la exclusividad del lenguaje humano, -no pueden hablar el lenguaje de los dioses-.
- porque introduce la diferenciación "uno-otro", por su

poder de cautivación gracias a su belleza.

- y finalmente, porque en ella se vé la oposición Naturaleza/Cultura, pues ella comprende los dos polos (17).

El siguiente aspecto que vamos a estudiar nos conduce a un apartado muy interesante del mundo hesiódico, nos referimos al apartado del ejército, en el que vamos a señalar las innovaciones que en él se producen -no en el nivel descriptivo de materiales- ya que son de gran ayuda para continuar en el intento de comprender mejor este nuevo mundo. De esta forma damos paso al estudio de la táctica hoplítica y todo aquello que conlleva.

La innovación más patente que se produce en lo que se viene llamando "revolución hoplítica" no es el cambio en el armamento en sí, sino la sustitución del combate individual por uno colectivo. Para ello se han esgrimido miles de razones (adelantos técnicos, transformaciones sociales,...) pero éstas hay que enmarcarlas cuidadosamente en el ámbito que nos rodea. De esta forma tenemos que este nuevo tipo de combate característico de la falange forma parte de las tradiciones de la aristocracia de la ciudad, y más concretamente, como dice Detienne, de la ciudad en sí, ya que ésta presenta con la falange, una estructura homóloga, (" como la ciudad, la falange, está compuesta de "unidades intercambiables" y, en proporción la ciudad se constituye como modelo

político, las cofradías militares aristocráticas, la élite de los guerreros, renuncian al uso individual por el combate en "batallones apretados"). (18)

Así pues, la conjunción de la "gens del demos" en la "gens del laos" en el seno de la falange no hará otra cosa que transformar profundamente la sociedad cívica. Por lo tanto, ésta aparición de la falange constituye un factor esencial en la comprensión de la crisis que afecta a la sociedad aristocrática griega a partir del siglo VIII a.C. (19)

En este caso, el ciudadano medio reacciona ante la injusticia del aristócrata gobernante, necesitando liberarse del peso de la tradición y viendo en el noble una persona igual que él, sin otras atribuciones que las que aquel se arroja en virtud de su ascendencia aristocrática. Tal independencia psicológica será el resultado de estas transformaciones experimentadas por las tácticas bélicas.

En ellas el orden es lo esencial. Ya que el objetivo de los hoplitas consiste en romper la fila enemiga conservando la propia. No obstante, los diversos elementos que caracterizan esta nueva táctica son:

- la necesidad de un mayor número de hombres,
- una menor habilidad individual,
- un abaratamiento del equipo, al no exigirse estar en posesión de un caballo.

Como podemos observar, los cambios que van a producirse en el orden social e ideológico son importantes; así, estamos con J.P. Vernant cuando dijo que - " la democratización de la función militar -antiguo privilegio aristocrático- implica una renovación completa de la ética del guerrero " (20). Puesto que la virtud guerrera no es ya fruto exclusivo de la orden del thymós, sino resultado de la sophrosyne: un dominio completo de sí y una constante vigilancia para someterse a una disciplina común. Y es que la falange -como antes hemos mencionado de acuerdo con M. Detienne- hace del hoplita, como la ciudad del ciudadano, una unidad intercambiable, un elemento similar a todos los otros, y cuya aristeia, cuyo valor individual, no debe manifestarse ya nunca sino dentro del orden impuesto por la maniobra de conjunto, la cohesión del grupo; " los nuevos instrumentos de la victoria " (21).

Y es que ha llegado el momento en que la ciudad rechaza las conductas tradicionales de la aristocracia, que tienden a exaltar el prestigio, a reforzar el poder de los individuos, a elevarlos a categorías por encima de lo común, por lo que el furor guerrero y la búsqueda en el combate de una gloria puramente personal, quedan relegadas, son condenadas como ejemplificación de hybris, al igual que la suntuosidad en los funerales o las manifestaciones excesivas de dolor en caso de duelo,

todas ellas tan conocidas en época homérica.

Pues bien, todas estas prácticas son rechazadas porque acusan las desigualdades sociales y el sentimiento de distancia entre los individuos de la nueva polis, provocando disonancias en el grupo, desequilibrando su unidad, y dividiendo la propia ciudad contra sí misma. Lo que ahora se potencia es un ideal austero de reserva y contención, un estilo de vida severo que desvanece entre los ciudadanos las diferencias de costumbres y condiciones, intentando aproximarlos como miembros de una sola familia.

Así, al convertirse la guerra en un asunto de la comunidad con la llegada de la falange hoplita, no se pudo continuar con el espíritu del agón (22).

Veamos ahora cómo se va a configurar la areté según estos condicionamientos en este nuevo cosmos: como dice A. Adkins, " para la sociedad hesiódica areté puede denotar y alabar triunfos materiales, sin demandar proezas militares (...) y existe al menos dos clases de actividades, las cuales no necesitan tener nada en común, contenidas en el más poderoso término del valor " (23). Por lo tanto, en **Hesíodo**, agathós, esthlós y kakós nunca se refieren como en **Homero**, a excelencias físicas, sino a connotaciones éticas y morales. Por lo que "bueno" y "malo" aquí quedan definidas en función de un simple ethos, sin las referencias a todas las cualidades que hacía a un hombre homérico agathós. La areté consiste en ser un

granjero dichoso: el hombre bueno (agathós aner) es aquel capaz, eficiente, prudente que coopera dentro de la esfera agrícola. Por lo que es el trabajo el que instituye unas nuevas relaciones entre los hombres y los dioses, lo que denota que los hombres renuncian a la hybris, y el trabajo adquiere un valor religioso (24). De este modo las dos grandes virtudes del mundo hesiódico serán la rectitud y la laboriosidad, mientras que sus opuestos serán el ocio y la injusticia.

El trabajo, pues, es ensalzado como el único, aunque difícil camino, para llegar a la areté. Esto quiere decir que **Hesíodo** desea poner, al lado de la educación de los nobles, tal y como se refleja en la epopeya homérica, una educación popular, una doctrina de la areté del hombre sencillo, que consigue crear mediante la unión de la idea del derecho con la idea del trabajo, desarrolla da desde un punto de vista dominante. **Hesíodo**, así, ofrece al trabajador su vida penosa y monótona como espejo del más alto ideal, no debiendo envidiar al grupo social del cual había recibido todo alimento espiritual, sino que halla en su propia vida y en sus actividades habituales, y aún en su propia dureza, una alta significación y un designio elevado (25).

CONCLUSIONES

En este capítulo hemos tratado de mostrar las innovaciones que se producen en el marco social, tan diferente al homérico. En primer lugar se constata el desplazamiento del hecho social a favor del yo individual, plenamente perceptible en el caso propio de **Hesíodo**. La aparición, o mejor dicho, el nacimiento de la polis, donde la palabra dejará sus atavios ancestrales para liberarse en el ágora como discusión, y concentrándose en el paulatino grado de isonomía, en el nomos.

Como grupos sociales veíamos que en cuanto a división social y funciones, prácticamente continuaba igual que en épocas anteriores, pero con alteraciones: se está procediendo al paso de la gran familia, el clan, a la pequeña familia; hay tres grupos claramente diferenciables: un nuevo grupo social enriquecido que exige sus derechos políticos a las antiguas familias nobles, los pequeños propietarios que se endeudan, y los grandes propietarios o aristócratas, que poco a poco ven mermado su poder (entre el cual se encuentra la propia institución monárquica que decae frente a la oligarquías. No obstante también en esta monarquía existen diferencias claras respecto a la homérica).

Como caso aparte estudiábamos a los extranjeros y las mujeres, éstas últimas dado el cambio que se

produce en tiempos de Hesíodo respecto a su opinión, fundamentalmente negativa. Por ello vimos cómo tal juicio iba en consonancia de todas las nuevas disyuntivas que presenta la mujer en este nuevo y complicado universo, así como por su función económica.

También estudiamos el proceso que contribuye a la creación de la polis, así como al nuevo cambio ideológico que se produce; nos referimos al ejército y más concretamente, a la táctica hoplítica. Tal evento cuya composición es fundamentalmente idéntica a la de la ciudad-estado afecta de manera inevitable a la crisis de la sociedad aristocrática, variando sus valores, su código ético y militar, llevándolo a un proceso de igualdad y democratización que hará caer el espíritu del agón y modificará el sentimiento de hybris. Por lo que, es perfectamente lógico imaginar que la areté va a variar, y se centrará no en las excelencias físicas ni personales, que provocan la ruptura de las condiciones similares necesarias, sino en la bondad, en la laboriosidad, en la justicia del individuo, elevando así la categoría ética sublime, el trabajo penoso de todo campesino.

NOTAS.

- (1) ALSINA, J. Literatura griega., pp. 132-139.
- (2) MOSSE, C. La Grèce archaïque., pp. 77 (" une communauté territoriale groupée autour d'un centre "urbain"; une communauté humaine, qui reconnaissait l'autorité d'un roi et d'un conseil d'Anciens, et le témoignait à intervalles irréguliers, lorsque se rassemblaient sur l'agora ceux qui faisaient partie du démós.")
- (3) VERNANT, J.P. Los orígenes del pensamiento griego, Eudeba, Buenos Aires-1965, pp. 38
- (4) Ibidem., pp. 39
- (5) DETIENNE, M. Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode, Revue d'études latines, Bruxelles-1963.
- (6) Es lo que FINLEY ha señalado como el agón arcaico en La Grecia Primitiva., pp. 153-54.
- (7) DETIENNE, M. Crise agraire., pp. 13-14, cree que a través de las demandas y crítica de Hésiodo, es posible - ver un eco de las luchas del demos en efervescencia.
- (8) KNAUSS, B. la Polis., pp. 116.
- (9) WILL, E. Hésiode: crise agraire? ou recueil de l'aristocratie? en "REG", (Paris), 78, (1965), pp. 543; nosotros sin embargo, pensamos que el componente familiar sigue siendo importante y creemos junto con M. Arthur, que " individual family units were increasingly emerging as the principal social nucleus, although clan ties still existed and were still strong." ARTHUR, M. Early Greece., pp. 22.
- (10) PEREZ, A. y MARTINEZ, A. Introducción a Hésiodo., pp. 25
- (11) Precisamente DE SANCTIS, G. en su obra Storia dei Greci, la nuova Italia, I, Firenze-1975, pp. 274, dice que " la monarchia venne a meno nelle regione più civilmente ed economicamente progredita: la Ionia."
- (12) DETIENNE, M. Crise agraire., pp. 17
- (13) BASLEZ, M. L'étranger., pp. 27-86

- (14) Hesíodo, Op., 57 y 58.
- (15) SUSSMAN, I. Workers and Drones; labor, idleness and Gender definition in Hesiod's beehive, en "Arethusa", (Buffalo), XI, (1978), pp. 35
- (16) MASQUARDT, P. Hesiod's ambiguous view of women, en "CPH" (Chicago), 77, (1982), pp. 291
- (17) PUCCI, P. Hesiod and., pp. 83-96.
- (18) DETIENNE, M. La phalange, problèmes et controverses, en "Problèmes de la guerre ancienne", Nouton, Paris-1968, pp. 141, (" Comme la cité, la phalange est composée "d'unités interchangeable", et au fur et a mesure que la cité, se constitue en tant que modèle politique, les confreries militaires aristocratiques, l'élite des guerriers, renoncent à l'exploit individuel pour le combat en "bataillons serrés". ")
- (19) MOSSE, C. La Grèce archaïque., pp. 113-114.
- (20) VERNANT, J.P. Los orígenes del., pp. 49
- (21) Ibidem., pp. 49-50 (ha sido una excelente guía para elaborar estas reflexiones).
- (22) FINLEY, M.I. La Grecia Primitiva., pp. 154.
- (23) ADKINS, A. Merit and Responsibility., pp. 72, (" For Hesiod's society arete can denote and commend material success, without demanding military prowess (...) and there now exist at least two kinds of activity, which need have nothing in common, contending for the most powerful term of value.")
- (24) VERNANT, J.P. Prometeo y la función técnica, en "Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua", Ariel, Barcelona-1983, pp. 246
- (25) JAEGER, W. Paideia., pp. 81.

IV. ECONOMIA.-

Damos paso a continuación al estudio de uno de los aspectos más controvertidos del mundo hesiódico, y decimos "controvertido" puesto que ha sido objeto de miles de trabajos que cuestionan o afirman la realidad de una "crisis" económica en **Hesíodo**. Tal "crisis" -que hoy generalmente es más o menos aceptada- arranca de un proceso no menos polémico, dado que en sus orígenes radica ya su propia discusión. Nos estamos refiriendo a la cuestión de los lotes de tierra (kléros) y su reparto.

La problemática se ensarta dado que el verbo que utiliza **Hesíodo** es -onein, que goza de una ambigüedad propia, pues significa tanto comprar como tomar en arrendamiento, aplicándose a la operación que consiste en hacerse dueño de un lote teóricamente inalienable sin ser verdaderamente propietario (1). Pues bien, para algunos autores queda profundamente claro el hecho nuevo de una transacción económica producida a causa del reparto sucesorial, sin embargo, para otros, ni existe aún la moneda ni se puede decir que en **Hesíodo** la división sucesional sea ya una regla absoluta y estipulada.

Este es el panorama, si bien nos decantamos por la primera opción pero con reservas: creemos en la existencia de una situación económicamente nueva en **Hesíodo**

que hace aparecer un grupo enriquecido no perteneciente a la nobleza, y que, como decíamos, pretende la igualdad legal y el poder político; y que repercute desfavorablemente en los pequeños propietarios campesinos que vieron bajar los precios de sus productos, quedándoles pues sólo dos alternativas: la mendicidad o someterse a un proceso de endeudamiento que repercute todavía más en sus pérdidas y favorece al primer grupo mencionado. Pero si bien conocemos que los lazos de sangre pierden importancia progresivamente en un universo donde se está gestando la polis, -e incluso donde pueden encontrarse poleis claramente elaboradas-, y que se está dando una lenta transformación de una economía basada principalmente en la ganadería a otra principalmente agrícola, pensamos que la distribución de lotes está en manifiesta decadencia aunque asociado aún a una noción más moral y religiosa que puramente económica, pero que se ve afectada por un nuevo proceso favorecido por la progresiva ruptura de lazos de sangre que va a actuar desde los orígenes en favor de los grandes propietarios, desintegrando las propiedades colectivas del genos.

Esta es nuestra hipótesis de trabajo, pero veamos aún el segundo factor clave en este nuevo proceso económico. Nos referimos al fenómeno de la colonización, que junto con la "crisis" económica mencionada, son los dos grandes puntos entorno a los cuales giran las nuevas

condiciones de vida hesiódica.

Las causas esgrimidas para estudiar el origen de este fenómeno han sido varias:

- un exceso de población que produjo la necesidad de emigración,
- la falta de tierras,
- la expansión del "comercio", (Ésta última gravemente criticada porque se tiende a considerarla más "un efecto" que "una causa" propiamente dicha, dado que tres son las clases de negocios por mar que se localizan en Hesíodo, como en **Homero**:

- aquellos realizados por los granjeros y campesinos de un lado a otro del Egeo, (por ejemplo, el "comercio" de esclavos mencionado por **Homero**) que no tuvo mayor importancia para el desarrollo social griego excepto que familiarizó a cierto número de campesinos griegos con el "abc" de la navegación, (2).
- El "comercio" de lujo en manos de los fenicios.
- El "comercio" de metales a través de Chipre.

Pero la colonización como tal, podemos entenderla como un conjunto de características resultado del amplio desarrollo de las fuerzas productivas, que han producido desplazamientos en las diversas ramas de la producción (3). (Hay autores, como el profesor Fernandez Ubiña, que opinan que hay que entenderla como un signo

de "crisis", no de prosperidad, y como una solución poco menos que desesperada) y que localizamos en el ámbito de las ciudades-estado (tanto en emergencia, como posteriormente en su grado más elevado de desarrollo).

Distinguimos tres etapas comprendidas desde mediados del siglo VIII hasta los comienzos del siglo V a.C.:

- la constituida por "expediciones comerciales"
- la fase de "relaciones comerciales", y
- las tentativas de conquista en las diversas regiones en que se habían establecido las colonias.

Todas ellas se pueden englobar en dos oleadas (la primera desde la mitad del siglo VIII a la mitad del siglo VII a.C., y la segunda, desde la mitad del siglo VII hasta los comienzos del V a.C.), ambas motivadas por las causas que ya hemos explicado, si bien C. Mossé y P. Leveque consideran que la primera, al deberse a una profunda crisis agraria, tendría un carácter eminentemente agrario; mientras que la segunda respondería a un carácter totalmente comercial (4).

Merece la pena destacar que la fundación de una nueva colonia aparece en estos momentos, como un acto religioso (recordemos las connotaciones que aún ostenta el kléros): transferencia del culto de la ciudad-madre al territorio de la colonia, de aquí la importancia del eikistes. Las relaciones entre estas colonias y las metrópo

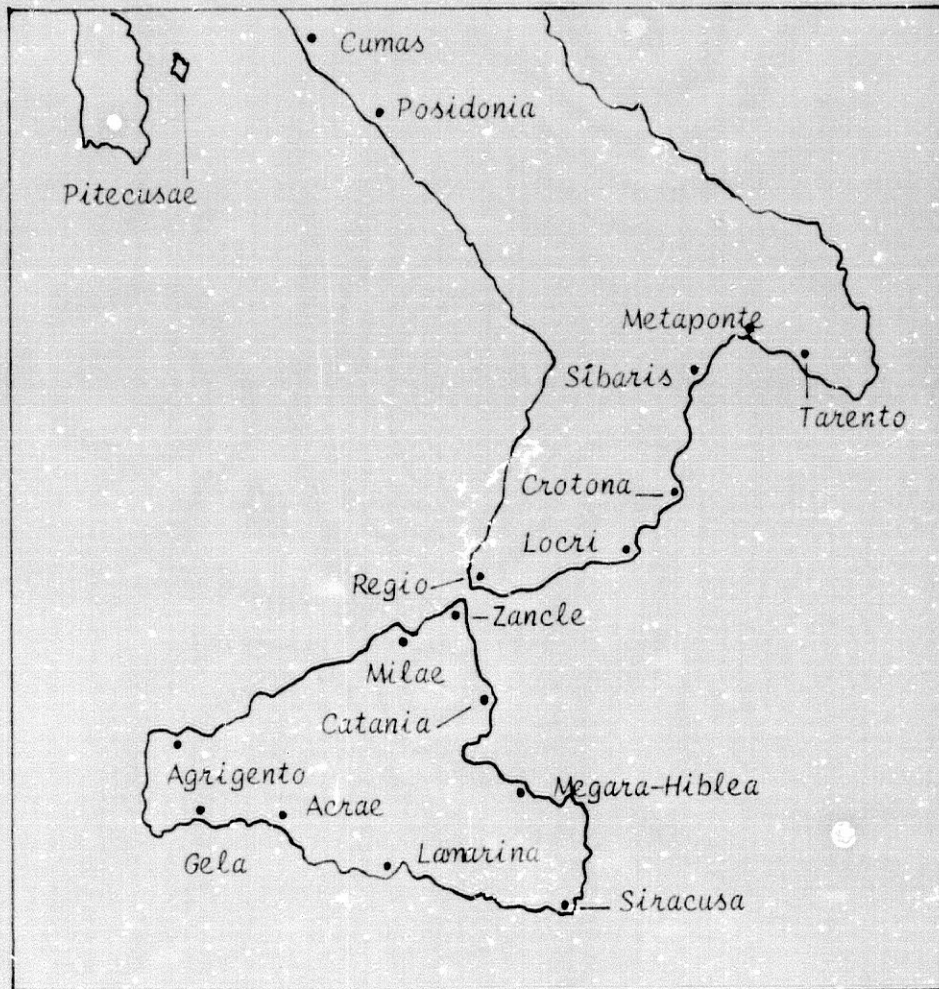
lis fueron múltiples, fortaleciéndose en el aspecto religioso o artístico (apoikia), así como débiles en lo que respecta a las instituciones políticas. Mención aparte rigen las klerukias, como colonias cuyos habitantes seguían siendo ciudadanos de la metrópoli fundadora, pagando los tributos, prestando servicio militar, y siendo administrada y gobernada por un arconte enviado desde Atenas.

Esta colonización se extendió fundamentalmente por todo el mediterráneo occidental, siendo las primeras protagonistas de esta empresa dos poleis de Eubea, Calcis y Eretria, quienes en su primera expedición logran llegar a las islas Pitecusae (770 a.C.), Cumas (757 ó 740 a.C.), después, por un inminente desvío hacia el sur, que se cree por la fuerza del elemento etrusco en la Campania, a Naxos (734 a.C.) produciéndose de esta manera un cambio sustancial en la colonización griega: Naxos fundará más tarde Leontinos, Catania, Zancle, Mylas y Regio (quizás por la competencia del estrecho entre eubeos y los de Naxos).

Por parte de Corinto se logra Siracusa, Acrae y Camarina. Por parte de Esparta: Tarento, Crotona, Meta ponte, Síbaris y Posidonia, con un elemento nuevo como es el intento de competir con el "monopolio comercial" de los Eubeos y con el control del estrecho de Mesina en la ruta de los metales.

Por parte de los Megarenses: Megara, Hiblea

y Selinunte; de los Rodio-cretenses: Agrigento y Gela;
y de los lóclidos: Hiponio, Medna y Locri.



Las consecuencias de este fenómeno fueron las siguientes:

- acelerar el proceso de formación de las poleis, para posteriormente solucionar los problemas acumulados en él mismo.
- Obtención de materias primas.
- Intercambio de artículos y productos artesanales.

- Extensión del sistema esclavista.
- Estado de dependencia de los campesinos.
- Desarrollo del artesanado, y
- enriquecimiento de los grupos aristocráticos, viendo algunos en este apartado, los orígenes de lo que denominan "clase media industrial y mercantil".

CONCLUSIONES

Hemos tratado de desenmascarar el concepto de "crisis" que se cierne sobre esta época, en el difícil campo de un universo en transición, donde la ganadería cede su paso, no sin reticencias, al régimen agrícola. Junto a ellos se produce la división del Kleros tanto por el proceso sucesional, como por el arrendamiento, como por la venta, de un bien inalienable, que sin embargo está perdiendo tal carácter dado que se pierden paulatinamente los estrechos vínculos provocados por los lazos de sangre, endeudando en este proceso a los pequeños propietarios que casi se ven reducidos a la mendicidad.

Por otro lado, se produce el gran fenómeno de la colonización, aduciendo para ello causas tales como exceso de población, falta de tierras, o expansión del "comercio"; si bien este último se considera hoy, más resultado que auténtica causa. En él señalábamos dos etapas de actuación en la cuenca del Mediterráneo Occidental y su distribución cronológica, así como contemplábamos cómo aceleraban el proceso de formación de la polis, obtenían materias primas, aumentaron los intercambios, enriquecimiento de unos sectores muy concretos, etc... como consecuencias.

NOTAS.

- (1) MIREAUX, E. La vida cotidiana., pp. 113
- (2) BURN, A. The world of Hesiod. A study in the Greek Middle Ages (900-700 b.C.), Benjamin Bloom, New York-1966 pp. 48 y ss.
- (3) FERNANDEZ UBIÑA, J. Aspectos sociales de la Grecia Arcaica, en "Clases y lucha de Clases en la Grecia Antigua", Akal, Madrid-1979, pp. 79-102.
- (4) MOSSE, C. La Grèce archaïque., pp. 100-110; MOSSE, C. Historia de una democracia: Atenas, Akal, Barcelona-1981, u LEVEQUE, P. La aventura griega, Labor, Barcelona-1968.

V. RELIGION E IDEOLOGIA.-

Comenzamos ahora un nuevo apartado que se centra en el pensamiento ético y religioso de **Hesíodo**. Tal pensamiento, al estar articulado en la época arcaica, es el resultado de una transformación a partir de los elementos básicos evidentemente ya en la época homérica. No obstante su religión es una religión sentida " pero a la que le falta intimidad e ímpetu místico " (1). De todas formas se reconoce la originalidad de **Hesíodo** al intentar sistematizar dos extremos tales como el abandono mítico de la divinidad que conlleva la inercia del hombre, y la interpretación rudimentariamente racionalista; y el no haber inventado una divinidad o un mito, cuya influencia posterior en la moral y en la filosofía griega es bastante obvia.

En estos momentos (siglo VIII a.C.) aparece el templo pero realizado en madera y ladrillo cocidos al sol, y Delfos (un poco más tarde, alrededor del siglo VII a.C.) se convierte en el más importante de los oráculos panhelénicos. Este ha estado íntimamente ligado a la colonización, aunque las tesis tradicionales que hacían depender del templo delfico de Apolo el control y desarrollo del fenómeno marítimo, no se sostienen. Lo que hoy día es generalmente aceptado es que, en sus comienzos,

fue la colonización la que afectó en mayor medida el auge de Delfos, que al contrario (2). Además, la actividad del oráculo no estuvo ligada a todas las metrópolis griegas sino que apareció como santuario común de Corinto, Calcis, Tesalia y Esparta, siendo su promotora a comienzos del siglo VIII a.C., Corinto. Por ello, en un principio aparece al lado de los Calcídicos, Tesalios, Espartanos y Corintios, y sólo más tarde (siglo VII a.C.) comenzará a intervenir en los asuntos de los demás griegos debido al prestigio alcanzado durante la colonización.

Aparte de esto, en Delfos, se cristaliza una actitud que emerge desde **Hesíodo**, como es la distinción entre Dios y el hombre. La teología de la hybris que es la base de toda la producción religiosa del oráculo, es precisamente la que subraya toda esta idea, recordando Apolo a los mortales constantemente su naturaleza mortal y limitada. Es la contraposición Hombre-Dios, nada-todo (lo cual no viene a ser sino -como dice el profesor Alsina- una constatación de la escisión de dos grandes bloques ideológicos -el aristocrático tradicional y el democrático vanguardista- que tendría sus repercusiones en la esfera religiosa), (3).

Precisamente por esta razón creemos, gracias a M. Detienne, que el poema de **Hesíodo** se presenta justamente como un catálogo exhaustivo de las mejores condiciones para realizar el acuerdo entre los dioses y los hom-

bres (4). Por ello toda la concepción del mundo de **Hesíodo** se apoyará sobre bases religiosas: la vida está compuesta de cosas que deben aceptarse porque así lo disponen los dioses, a cuyo poder se está sometido.

La vía de consenso característica de estos hombres como oposición a los dioses en **Hesíodo**, es el sacrificio, como acto central del culto que encadena a los hombres con los dioses, aunque señalando sus distintos roles.

Si bien **Hesíodo** señala como recuerdo y por lo tanto no ya como algo característico de su tiempo, pero sí pensamos que aún algo existente, la creencia en la divinidad del hombre, o lo que es lo mismo, su dignidad divina.

En este autor, si la voluntad de los dioses puede identificarse con una en especial, ésta es la de Zeus, puesto que éste es el soberano, y el eje fundamental del pensamiento religioso hesiódico. Zeus representa pues, el poder, la fuerza, el orden y la justicia. En realidad, es el Zeus de **Homero**, aunque con algo más, y esta novedad debe ser comprendida como un desarrollo del propio carácter del dios que había emergido en el epos heroico, (no es el Zeus de la religión popular griega) (5).

Junto a él se manifiestan diversos aspectos de su propia esencia como son las Musas, Horas, Diké,

Erinis, Eunomia, etc... a la vez que asistimos a un auge de daemones, destacando principalmente aquel que se liga a un individuo determinado, generalmente desde su nacimiento y que determina, total o parcialmente su destino.

En estos momentos también, junto a lo anteriormente expuesto se ofrece una alternativa, tal es el culto de Dionisos que, como dice Dodds, en la época arcaica fue una necesidad social en la misma medida que Apolo, ayudando cada uno a su modo, a las angustias características de una cultura de culpabilidad (Apolo ofrece seguridad; Dionisos, la libertad). Dionisos libera a ese individuo que empieza a emerger de la antigua solidaridad familiar y que encontraba difícil de llevar, la carga de responsabilidad individual, a la que no estaba acostumbrado (6).

Por lo que se refiere al culto heroico, " en tanto que categoría del pensamiento religioso, el héroe es indispensable a la ciudad " (7), por lo tanto, es una prueba que se constata en estos momentos, caracterizada porque tal culto los hace pervivir en el país de la memoria, el del mythos, así como en el del kleós, la fama, la canción, nada antagónico al universo que relatamos, y que si bien siempre se ha querido asociar al culto de las almas, descubrimos, al igual que en **Homero**, su incompatibilidad, dado que como expone La Penna, la teología hesiódica no confiere a la salvación del alma el lugar que le correspondiera (8).

Otra característica de la religión hesiódica es que se percibe una presencia nítida del elemento supersticioso; elemento que se ha tratado de explicar por razones etnográficas -razonamiento totalmente desechado- o por las expurgaciones a las que fué sometida la obra de **Homero**. No obstante se ha querido solucionar tal cuestión pensando que superstición y edad heroica son conceptos incompatibles, y por lo tanto se ha planteado concretamente como un resultado más del cambio social de la época (9).

También es característico cómo decíamos antes, que lo demoníaco, diferenciado de lo divino, desempeñe un papel importante en las creencias populares, sobretodo si tenemos en cuenta que **Hesíodo** moraliza la concepción de la ate, considerándola como castigo que trae consigo una amplia extensión del significado de la palabra, aplicándose no sólo al estado del espíritu del "pecador", sino a los desastres objetivos que resultan del mismo. Por ello toma el carisma no sólo de un mero castigo que conduce a desastres físicos, sino como engaño deliberado que arrastra a la víctima a nuevos errores, intelectuales o morales, precipitándolos a su propia ruina. Precisamente por esto, no es de extrañar que metis en el mundo de **Hesíodo** ocupe un lugar eminente (es la primera esposa de Zeus), no existiendo soberanía sin ella. Además "Zeus soberano no es más que , como Cronos u otros dioses,

una simple divinidad dotada de metis. El es la "inteligencia" (es más explícita la lengua original: "metiēta"), el astuto, la medida de la astucia, el dios hecho metis" (10).

Sin embargo, el Zeus de **Hesíodo** se caracteriza fundamentalment por ser la representación de la Justicia. En los poemas homéricos, el poder de Zeus era el instrumento de una voluntad caprichosa o del Destino, cuya acción fue contraria, engañando la voluntad de ser justos. En **Hesíodo**, en cambio, es la sentencia de una conciencia que juzga recta e imparcialmente de acuerdo con la medida fijada, y que castiga no sólo a los que la han transgredido sino también a los cómplices, (si bien en **Homero** ya se percibe la estrecha relación existente entre el derecho -lo justo- y Zeus). Lo que ocurre es que al transformarse la sociedad de pastoril y guerrera, en una pacífica y de economía prevalentemente agrícola, se cambia la concepción de las leyes, y a la legislación de fundamento y de origen sobrenatural se sobrepone una legislación propia humana. O sea que se sustituye el derecho arcaico fundado sobre la themis, autoridad de carácter sacral de los antiguos reyes y nobles, por el derecho progresivamente democrático de la dikē (y así la palabra nomos que originariamente significaba "uso", "costumbre", asume el significado progresivo de ley escrita). Esto es lo radicalmente nuevo de **Hesíodo**, el nomos se opone a la dikē: el hecho de

que esta Justicia sea concebida como una defensa del pueblo, al cual pertenece el poeta, frente a los nobles que administran una "justicia parcial". Por ello **Hesíodo** considera la justicia como la verdadera areté, atribuida a la humanidad en contraposición a los animales, subrayando así la separación de la moral agonal (11).

La justicia se convierte así en una defensa del débil frente al fuerte, y junto al elogio de la justicia se une el del trabajo, aunque la riqueza y el ser elogiado con la finalidad de la nueva virtud -como se puede ver, en esto, **Hesíodo**, no se separa mucho de **Homero**-, y todo ello porque la diké actuaba aún en dos planos: para el pequeño cultivador beocio, era una decisión de hecho que dependía del arbitrio de los reyes, "devoradores de dones" (Tierra), sin embargo, en el ciclo, es una divinidad soberana pero remota e inaccesible (aunque "en la virtud que le confiere la escritura, diké, sin dejar de aparecer como un valor ideal, podrá incarnarse en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común a todos pero superior también a todos, norma racional sometida a discusión y modificable por decreto pero que expresa un orden concebido como sagrado"), (12).

Por lo tanto, en **Hesíodo** se concentra la creencia religiosa que la idea del derecho es el centro de la vida, no obstante esta idea no fue producto original

de la vida campesina primitiva sino que arranca desde **Homero** (o por lo menos, es el dato más antiguo que tenemos) aunque la fuerza reformadora mediante la cual, experimenta esta idea en la realidad, abre un sendero nuevo, basado en la idea de derecho, para proporcionar una sociedad mejor. Fuerza que es sólo en parte humana porque todavía conserva muchos aspectos sobrenaturales, pero en la cual ya está presente la concepción de ese derecho racional y por tanto humano, que progresivamente pondrá de relieve la exigencia de igualdad que desembocará en la isonomía, premisa esencial de la democracia. Por esto, y para terminar, no hay duda de que la moral hesiódica está inspirada por la consideración de la experiencia, o sea, que su profunda intención fue oponer el derecho al hecho, y sustituir el reinado bestial de la fuerza bruta, con el humano de la justicia por medio de la voluntaria y activa obediencia a la ley divina. Sin olvidar que con la emancipación creciente del individuo frente a la solidaridad de la familia y el incremento de sus derechos como "persona" jurídica, la noción de un castigo por la culpa de otro, empezó a ser inadmisibles, y así, una vez que la ley humana reconoció que el hombre era responsable sólomente de sus propios actos, la ley divina, más tarde o más temprano, tuvo que hacer lo mismo.

CONCLUSIONES

Hemos tratado de aproximarnos detenidamente al pensamiento religioso y ético de nuestro poeta, y vimos cómo sus orígenes debíamos remontarlos a la época homérica, aunque con salvedades. Vimos también cómo asistimos al gran auge del oráculo por excelencia helénico: el oráculo de Delfos; con sus conexiones con el afamado proceso de colonización, así como con el momento vital que cubría esta época donde la inseguridad vino asociada al fenómeno de individualización que sufrió la sociedad de entonces, y que claro está, Delfos supo subsanar -al igual que Dionisios pero por el extremo opuesto-. También se constataba la nueva consideración de la hybris como constatación de la escisión de dos grandes bloques ideológicos, y el problema del distanciamiento de los dioses para con los hombres (al que venía a ayudar tanto Delfos como Dionisios), ya fuese por medio del sacrificio, o por medio de los logros de la areté.

Se despertaba así la gran personalidad de Zeus (un poco subrayada ya desde **Homero**) pero íntimamente asociado a la idea de justicia, casi superpuesta, junto a las nociones de inteligencia, astucia (metis) frente al engaño; en un mundo donde la presencia de daemones y supersticiones iban en aumento.

Así pues, las nociones del derecho arcaico

se ven fluctuar para dar paso a la diké soberana, íntimamente ligada al conjunto de transformaciones tanto sociales, económicas, como ideológicas que estaba sufriendo el mundo de Hesíodo, donde se ensalza la idea del derecho como arma de defensa de los empobrecidos, en una vertiente todavía religiosa, pero en la que se pueden rastrear los primeros atisbos políticos de la misma: el nomos.

NOTAS.

- (1) DE SANCTI, G. Storia dei Greci., pp. 341 (" manca d'intimità come manca d'impeto místico ").
- (2) FORREST, W.G. Colonization and the Rise of Delphi, en "Historia" (Wiesbaden), 6, (1967), pp. 174, expuesto por PEREZ, A. y MARTINEZ, A. Introducción a Hesíodo., pp. 20
- (3) ALSINA, A. Tragedia, religión y mito entre los griegos, Labor, Barcelona-1971, pp. 115
- (4) DETIENNE, M. Crise agraire., pp. 41
- (5) SOLMSEN, F. Hesiod and Aeschylus, Cornell University Press, New York-1949, pp. 7 y ss.
- (6) DODDS, E. Los Griegos y lo irracional., pp. 71 y ss.
- (7) DETIENNE, M. Homère, Hésiode et Pythagore., pp. 83 , (" en tant que catégorie de la pensée religieuse, les héros est inseparable de la cité.").
- (8) En su intervención en la discusión de la ponencia de VON FRITZ, K. Das Hesiodische in den Werken Hesiods, Entretiens sur l'antiquité Classique, VII, Foundation Hardt, Gêneve-1960, pp. 58.
- (9) Así opina por ejemplo, BURN, A.R. The world of Hesiod., pp. 48 y ss.
- (10) DETIENNE, M. y VERNANT, J.P. Le astuzie., pp. 52, (" Zeus sovrano non è piú, come Crono o altri dei, una semplice divinità dotata di metis. Egli è il metieta, L'Astuzo, la misura dell'astuzia, il dio fatto metis.").
- (11) RODRIGUEZ ADRADOS, F. La edad arcaica., pp. 88
- (12) VERNANT, J.P. Los orígenes., pp. 41.

VI. HOMERO VERSUS HESÍODO.-

La finalidad de este último capítulo es señalar las diferencias que existen entre ambos poetas, no por el mero hecho de comparar, sino con el objetivo de mostrar las diferencias entre ambos, para poder explicar y comprender mejor los cambios que se han producido y los que se están produciendo. Así pues, las diferencias son las siguientes:

- la primera gran diferencia entre ambos es que los poemas de **Hesíodo** no se ocupan de las hazañas de los hombres de una época lejana, sino de los dioses y de las leyes divinas que gobiernan el mundo actual.
- En **Hesíodo** está presente ya la escritura, cosa que en **Homero** no; y es bastante probable, que a diferencia de las obras de éste último, las de **Hesíodo** ya fueran escritas.
- A la antigua "solidaridad familiar" se le opone la actual sociedad fragmentada y pulverizada, donde se le ofrecen al individuo nuevas relaciones sociales.
- Otra característica que lo separa de **Homero**, es que entre los hombres y dioses hay una distancia infranqueable.
- Que la protección que la divinidad reservaba antiguamente a sus favoritos va a ejercerse, en adelante, en beneficio de la comunidad entera.

- Con la democratización de la función militar se renueva completamente la ética del guerrero (paso del thymós a la sophrosyne). Las antiguas virtudes guerreras acusan la diferenciación y la "privatización", cayendo por tanto dentro del territorio de la hybris.
- **Hesíodo**, al interesarse por el mito en sí mismo y como materia de conocimiento, está sistematizando lo que hay de racional en las distintas tradiciones míticas y construyendo una suma de conocimientos con propósitos didácticos. Esto ya es "ciencia", por lo que su obra se puede calificar de científica.
- Mientras **Homero** significa la poetización de los grandes ciclos míticos, en especial el troyano y el tebano, la escuela beocia se orienta en un sentido distinto, tratando sobretodo, de introducir un cierto orden en el caos de las genealogías, en las diversas versiones sobre el origen de los dioses del mundo, las varias descendencias de los linajes divinos. Hasta cierto punto sería acertado decir que **Homero** se ocupa de las grandes leyendas en las que los héroes son los protagonistas, **Hesíodo** se interesa por el mundo divino y sus avatares (1).
- El orgullo, el honor, la gloria y la inmortalidad ocupan, al contrario que en **Homero**, un lugar pequeño en el mundo de **Hesíodo**.
- Al contrario que en el mundo de soldados de la épica,

que se mueven en un mundo de elaborada cortesía, intercambios de regalos y obligaciones personales, **Hesíodo** desconfía de sus vecinos, y lucha contra su propio hermano por cuestiones de herencia.

- Las mujeres en **Hesíodo** no gozan de una elevada consideración.
- **Hesíodo** habla de basileis, pero no para referirse a los guerreros de alma elevada o gloria, sino para referirse a los grandes hombres locales "devoradores de regalos".
- **Hesíodo** refleja hechos sociales de distintos signo a los que demostró **Homero**.
- En este universo hesiódico, la polis emerge al igual que en **Homero**. Pero si en éste último teníamos el germen aún sin cultivar, en **Hesíodo** ya comienza a brotar con sus primeras hojas.
- Las monarquías homéricas decaen para dar paso al gobierno de las aristocracias locales.
- Aparece un nuevo fenómeno de carácter marítimo que va a dar lugar a una expansión territorial desconocida hasta entonces, así como el florecimiento de un nuevo grupo social (que en la mayoría de los casos es el que está detrás de este proceso) y un lanzamiento del oráculo de Apolo en Delfos.
- En estos momentos se ensalzan las actividades laborales como medios necesarios de estimación principalmente,

aunque la definición total de areté llevará incluida también pequeñas gotas de valores tradicionalmente homéricos.

- Con **Hesíodo** se registra el paso de una economía ganadera y guerrera, a una agrícola y pacífica, acompañado de lo que se ha denominado "crisis".
- Zeus es la divinidad por excelencia, portadora y dadora de justicia y objeto central del canto.

De esta forma se puede observar la existencia de una transición gradual aunque incompleta entre ambos poetas. En esta época, entre la ofensa primitiva del éxito excesivo y su castigo por la deidad celosa, se inserta un eslabón moral: se dice que el éxito produce horos -la complacencia del hombre a quién le ha ido demasiado bien- que, a su vez, engendra hybris, arrogancia de palabra o de pensamiento, con lo que la antigua creencia resulta más racional, pero por esto menos opresiva. A esto hay que sumarle, la tendencia a transformar lo sobrenatural en general, y a Zeus en particular, en un agente de Justicia; dándose así el paso de la cultura de culpa a la cultura de vergüenza, sobre todo debido a la "crisis" económica, a la inseguridad de las condiciones de vida y a la familia (dado que es la piedra angular de la estructura social de esta época, la primera unidad organizada, el primer ámbito de la ley), (2).

NOTAS.

- (1) ALSINA, J. Literatura griega., pp. 232
- (2) DODDS, E. los Griegos y lo Irracional., pp. 39-70.

" Festejar es una manera de bajarle
los humos a la Historia sin huir
de ella."

H. Cox. Las fiestas de locos.

IV. FESTIVIDADES.

I. MARCO GENERAL.-

Antes de adentrarnos en el complejo universo de las **fiestas** en esta época hemos decidido incluir en este estudio un primer punto que da título a este apartado, cuyo fin radica en la idea de explicitar, no de una manera pormenorizada (para ello nos remitimos a los capítulos que preceden a éste) sino de una forma global, lo que podríamos definir como el conjunto de actividades socio-religiosas de carácter ideológico en las que se van a encuadrar los siguientes objetivos de nuestro trabajo. Reiteramos la idea de que nuestra intención es sólo mostrar unos útiles de labor con los que posteriormente nos vamos a desenvolver, y que consideramos necesarios para la mejor y mayor comprensión de este estudio. Sin más preámbulos damos, pues, paso a este marco general.

En este periodo asistimos, como muy bien explica A. Lo Schiavo a " una configuración de un nuevo mundo de valores individuales y colectivos, expresión de una sociedad caracterizada por estructuras aristocráticas y por sensibles transformaciones económicas y sociales " (1). Constatación clara del fenómeno la podemos concretar y observar en dos elementos claros del momento: la representación artística y el sistema de pensamiento. Siguiendo con el mismo autor, descubrimos que a través de los análisis de los estilos artísticos " la medida,

la proporción, la correlación, la simetría, significan ya logos " (2). Puesto que si consideramos el mito como la representación simbólica para imágenes "concretas" de aquello que el hombre intuye en los misterios de la vida y del mundo; no podemos dudar que constituye la primera forma compleja y organizada de saber, y puesto que nunca estuvo privado de logos, se muestra capaz de entrar en relación con el pensamiento racional (3).

En otras palabras, creemos que la cultura geométrica traza de hecho las primeras direcciones de una gran vía alternativa pues realiza sobre el terreno operativo una contribución preciosa al superar de un modo inarticulado la concepción de la realidad; a través de un método de trabajo que procede por delimitación de espacios, precisión de contornos, correlaciones de líneas y escenas. Encontrando aquí en embrión " algunos cánones de aquel racionalismo científico que, en la filosofía y en el conocimiento de la naturaleza de cualquier siglo posterior, habría encontrado explicación plena y un nuevo desarrollo " (4).

De esta manera podemos hablar de la experiencia mítica como primera forma de organización de la experiencia, dentro de un contexto social-colectivo de grave pujanza y los primeros atisbos de un individualismo emergente de ese mismo entramado colectivo, dándole a este último su propia razón de ser aunque le condene a la

disgregación, o al menos a un nuevo panorama de fuerzas diferentes, en las que prevalecerán las iniciativas particulares, en un estado posterior.

Esta orientación del pensamiento, pues, supone unas condiciones sociales que favorecen una cierta difusión de los signos exteriores de riqueza, por no ser éstos ya el patrimonio privilegiado de un grupo en el que se perpetúan la herencia de las relaciones míticas y la virtualidad de sus símbolos, imponiéndose el valor económico por sí mismo a la representación (5).

Existe un estudio unívoco en el que se cuenta toda esta tesis de cambio, en las experiencias de Ulises a través de la *Odisea* (6), en ellas el autor del trabajo, D. Stewart, observa a Odiseo como un ser que "no puede realmente volver a casa al menos hasta que su mente no haya dejado de lado suficientemente la época heroica y haya dado paso a una nueva y radicalmente opuesta, en la que el viejo tema del heroísmo ha desaparecido y un nuevo código de sentimientos más individuales, así como de pensamientos, está en alza (...). Odiseo está, pues, funcionando en un mundo donde, primero, su status épico-heroico no tiene sentido, y segundo, todo status es cuestionable, y sobrevivir depende de manipulaciones prudentes o incluso ocultación de status (...). Por otro lado, Odiseo, ha aprendido de su aventura con los Cíclopes, y continúa haciéndolo paso por paso a través de los años, ahora,

crear lo opuesto, lo contrario al código heroico es la única manera de vivir y sobrevivir " (7).

De tal forma la comunidad que **Homero** conoce muestra "estructuras sociales poco evolucionadas, pero en vías de lenta transformación (...). Realmente el dato de mayor relieve está representado por la presencia de una aristocracia guerrera que ha entrado ya en la posesión de los mejores lotes de tierra y que, con la acumulación de riqueza y la capacidad militar, extiende su control y su poder sobre el resto de la sociedad, formada por pastores, campesinos, pocos artesanos especializados (de-miurgoi), trabajadores "asalariados" (thetes) y siervos empleados en las tareas domésticas." (8)

Además, como la población creció y este crecimiento "compacto" de las comunidades vecinas bloqueó la expansión territorial, se fortaleció pues, la cohesión social de la aristocracia, forzándolos a cooperar. Por consiguiente, " la evolución de las sociedades-poleis fue facilitada por la ausencia de grandes grupos y fuertes, basados en el parentesco." (9)

Pero sigamos analizando esta época. Otro de los grandes temas conflictivos ha sido las diversas concepciones sobre el hábitat que se ha tenido, en estos siglos; aunque opiniones hay para todos los gustos, nosotros nos inclinamos a pensar que otra constatación de ese gran cambio que se rastrea en la fuentes y en los trabajos

de campo, es el paso gradualmente lento de unas comunida-
des de carácter agrícola-ganadero, a la implantación del
sistema de la polis. A este respecto, el profesor R. Mar-
tin señala claramente cómo los antiguos establecían una
cierta distinción entre el agrupamiento urbano y el habitat
rural, el primero se le designaba por el término polis
o astu, el otro, por aquel de Kômé (10).

¿Qué encontramos en el mundo de **Homero** y
Hesíodo? Encontramos que aunque la ciudad griega partici-
pe un poco de una definición de este género, más moral
y político (ideológico si sintetizamos) que material; "no
es ni su función defensiva o comercial, ni la importancia
de su territorio o la extensión de la aglomeración: lo que
dará a un grupo el nombre de villa, sino el carácter
de sus instituciones políticas. Los elementos esenciales
de agrupación serán los edificios representativos de estas
instituciones. La asamblea y el ágora, el bouleterion y
el consejo, los templos y los cultos cívicos, el gimnasio,
el teatro con las fiestas y concursos. Todos estos elemen-
tos se tienen, se explican y se justifican, los unos por
los otros, se aglomeran para dar a la ciudad su aspecto
característico." (11) Por ello, y teniendo en cuenta que
el demos en **Homero** corresponde a una noción territorial
de la autoridad real y que el término homérico para designar
al pueblo considerado como comunidad política es la
palabra laos, por lo que, el demos homérico es una

una comunidad política sino su territorio bajo la autoridad de un rey (el laos homérico en su acepción primitiva, es el grupo de guerreros bajo la autoridad de un caudillo, generalmente un rey), mientras que " el laos puede ser definido por el conjunto de guerreros susceptibles de ser llamados a las armas en un país determinado, y es así que la palabra laos, como aparece en la Odisea, llegará poco a poco a designar el cuerpo de ciudadanos de una ciudad dada. Aunque la Ilíada nos muestra que la noción de laos era primitivamente más bien independiente de toda base territorial o étnica." (12)

Podemos decir que no conocemos en estos estadios de la vida de Grecia, nada más que una organización territorial comunitaria, con dos espacios visiblemente delimitados en su interior, como son el oikós del caudillo militar (basileus) y el oikós del santuario o del dios (temenos), junto a los cuales se organiza una comunidad de individuos entrelazados por lazos consanguíneos-religiosos, que aunque administran una organización de carácter "político" (por tratarse de asuntos que afectan y conciernen al total de las familias que la integran), no tienen en su haber ni las instituciones ni los edificios representativos de las mismas. O como dice V. Paoli, " el concepto de polis no se identificó nunca con un aglomerado de edificios, el mayor de los cuales era la asty (...). La polis, pues, no es una ciudad, si bien es casi siempre una ciu-

dad como corazón en el que se hace la vida: es un agregado de hombres unidos para la defensa del territorio que ocupan y de los intereses comunes." (13)

Dentro de esta comunidad existieron unos lazos estrechos, arraigados en costumbres ancestrales que permitían la articulación y el desenvolvimiento cotidiano y pacífico de los componentes; nos estamos refiriendo a ese código establecido cuyas raíces se remontan a tiempos infinitamente anteriores y que tanta importancia va a tener (lo veremos más tarde) en el terreno ritual-festivo.

El primer aspecto a subrayar es el concepto del aidós, puesto que en él está el fundamento ético de sus componentes, y gracias a él toda persona libre posee la prerrogativa de ser respetado (14).

El segundo aspecto, nítidamente ligado al anterior, es el concepto de themis dado que " es la fuerza que conduce y liga a los hombres juntos, es instinto gregario, conciencia colectiva, y sanción social. Es fas, el imperativo social " (15). Esta se distingue de su compañera la diké, en que ésta es " la manera del mundo, la forma en que ocurren las cosas, y themis es esa manera especializada de los seres humanos, la cual es sancionada por la conciencia colectiva " (16). Además, por la táctica de esta diké, " el hombre es susceptible de escapar a la condición animal " (17).

Así pues, el aidós es esencialmente la con-

ciencia del deber, pero como la manifestación de la conciencia y los objetos del deber son muy diferentes, la themis no es solamente una sanción externa, la themistes, expresión de la conciencia popular y divina; es sanción interna, el aidós, la conciencia individual que se hace obedecer o se venga; o dicho de mejor modo, " el sentimiento de una ligazón entre dos personas que están en piede de igualdad, y que se deben reciprocamente ayuda u obediencia, protección o respeto." (18)

Resumiendo, " Grecia practica durante siglos dos tipos de justicia: una, que guarda un carácter principalmente religioso, llamada themis; la otra, que al principio tiene un aspecto menos místico, lleva el nombre de diké " (19). De **Homero a Hesíodo**, el proceso de transformación se materializa en este hecho: la themis ha comunicado su carácter divino a la diké; y las themistes sufren, lo que A. lo Schiavo ha denominado " un proceso de objetivación " (20), que tiende a poner en claro su fundamento natural, y afirmar un legado con aquello que pertenece a la naturaleza de los hombres y a sus comportamientos sociales. En este sentido, la llamada a la tradición parece configurar el tentativo de encontrar un fundamento a las normas sociales no dependientes de la voluntad cambiante del monarca, sino una base sobre la cual toda la comunidad pueda reconocerse.

El conjunto formado por todos estos valores,

los cuales no se pueden disociar unos de otros, entretrejiendo la red de las relaciones socio-ideológicas en las que se desenvuelven los griegos de estos siglos; es lo que da sentido a la dinámica de sus relaciones.

Dentro de esta colectividad, otro tema polémico y del que posteriormente vamos a hablar largo y tendido es aquel que se refiere a los roles sexuales. Quizá pueda parecer arriesgado, pero hemos considerado interesante empezar este análisis con unas frases de Eva Keuls (21), que reflejan bastante bien, a nuestro entender, este aspecto: "incluso la arquitectura refleja las nociones genitales que conciernen a los roles sociales del hombre y la mujer (...). Los órganos reproductivos femeninos son internos y, para los clásicos, fueron misteriosos; su forma exterior los languidecía o los acentuaba. Los genitales masculinos por otro lado son más visibles, y expresión del deseo de la agresión. Análogamente la mujer pasaba su vida anonimamente, ocultando su identidad y guardada bajo llave en los descansillos de sus casas cerrados. El hombre pasaba su vida en las áreas abiertas, en los soleados lugares del ágora y otros dominios públicos, que estaban fuera de los límites de la mujer, excepto en ocasiones especiales," -no obstante, debemos señalar, como dice Sarah Pomeroy, que en esta sociedad "el código de conducta es menos rígido que en algunas sociedades griegas más tardías" (22)-.

No podemos negar, pues somos de la opinión antes expresada, la existencia de una demarcación entre las esferas femenina y masculina, aunque no creemos que esto nos pueda conducir a establecer también una delimitación entre una esfera pública y otra privada, que pensamos está ausente en esta época, y que además sería errónea y extraña al tipo de sociedad que venimos comentando, pues aunque existen determinadas parcelas asociadas al sexo, éstas ni son tan rígidas como para clasificarlas exhaustivamente como pertenecientes a tal o cual aspecto, ni son auténticamente parcelas sexuadas, sino que dentro de la amalgama social cunitaria, se definen en cuanto a su participación, tabues, o asociaciones pero nunca -eso pensamos- como entidades propias, reglamentadas como veremos posteriormente en la historia de Grecia, (debemos señalar nuestro desacuerdo con las tesis de E. Cantarella, pues propone la existencia de tal dicotomía de forma nítida en relación con aquellas cosas pertenecientes a la comunidad, con un destino de común interés -por ejemplo, el botín de guerra y la caza, como esfera pública, y con todo lo que se refiere al oikós, como privado- siendo dos esferas distintas y completamente incomunicables, basadas en distintas reglas y módulos organizativos). (23)

Quizá resulte interesante señalar aquí y en este momento, que sería aconsejable para el lector que

haya conseguido llegar hasta estas páginas, que debería olvidarse de los conocimientos que posea sobre la Grecia clásica o el mundo clásico en general, pues aunque aquí está el embrión de todo ello, precisamente por ello es un universo a caballo entre distintas formas de expresión, motivación, de pensamiento, ... que el mundo que es objeto de este estudio no es ya sólo un mundo en transición sino que las fronteras de sus esferas se encuentran de una forma tan diluida, que es sumamente difícil intentar hacerse una idea de parcelas concretas, o intentar comprender fenómenos concretos, pues éstos se extienden por tantas partes como nuestra mente aún no puede recoger.

Es pues este fenómeno, un fenómeno de grupo social, con roles, por supuesto, pero sin demarcaciones fijas, aunque a primera vista pueda parecerlo (24). Es un universo donde podemos encontrar la consideración pública que decía que toda mujer que asistiese a un banquete con su marido y los amigos de éste, celebrado en su propia casa, era una hetaira, y la plasmación de este hecho en la personificación de la madre de Nausicaa, colmándola de elogios y sin titubeos ni rechazos. ¿Contradicción? Puede ser, pero nosotros preferimos llamarlo "Grecia Primitiva".

En consonancia con este apartado, sólo queremos mencionar otro aspecto conflictivo y de honda trascendencia en el campo festivo y ritual: "la homosexualidad"